

UNIVERSIDADE DO PORTO
Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação



INSTITUTO POLITÉCNICO DE LEIRIA
Escola Superior de Educação



MULHERES EM DIÁSPORA

Narrativas Identitárias de Mulheres Imigrantes em Portugal

VOLUME I

Maura Cristina Cardoso Mendes

PORTO/LEIRIA

Mai de 2008

TM
536-vol. 1

Maura Cristina Cardoso Mendes



MULHERES EM DIÁSPORA

Narrativas Identitárias de Mulheres Imigrantes em Portugal

VOLUME I

Dissertação apresentada na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação
da Universidade do Porto, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da
Educação, com Especialização em Educação e Diversidade Cultural,
sob orientação do Professor Doutor Ricardo Manuel das Neves Vieira

UNIVERSIDADE DO PORTO
Faculdade de Psicologia
e de Ciências da Educação
N.º de Entrada 27936
Data 05/12/2008

PORTO/LEIRIA

Maio de 2008

RESUMO

O estudo aqui apresentado pretende contribuir para um melhor entendimento do processo de (re)construção identitária de mulheres imigrantes em Portugal que, na sua condição de diáspora, procuram tanto afirmar a sua identidade pessoal como gerir a sua mobilidade social. Sendo a experiência pessoal da imigração caracterizada pelo acumular de referências culturais, muitas vezes contraditórias, e vivida com rupturas familiares, afectivas, linguísticas, simbólicas, procurei desocultar como é percebida e integrada a diversidade dessas referências na individualidade dos sujeitos e a que estratégias recorrem para se construir e reconstruir, articulando o facto social com o acto individual.

Neste sentido, tornou-se fundamental “ir ao encontro de”, buscar o entendimento dos sujeitos através das suas próprias vozes, numa perspectiva émica, não essencialista mas antes relacional, com o objectivo de estudar os fenómenos em toda a sua complexidade e reconhecendo que o conhecimento é sempre o esvaziamento de preconceitos numa visão que transcenda o senso comum. Centrando o estudo nas trajetórias de seis mulheres imigrantes, foi possível recolher as narrativas em diferentes momentos, dando espaço à reflexividade. Os sujeitos são, assim, o produto da sua história, ao mesmo tempo que a produzem.

Em contextos de diáspora, a (re)construção das identidades intensifica-se pela complexidade e diversidade das situações que se geram, e cada sujeito experiencia estes processos de forma singular, recorrendo a mecanismos próprios para gerir as suas subjectividades e idiossincrasias. O *eu* plural inventa-se a cada momento numa multiplicidade de pertenças e espaços simbólicos, num processo contínuo de mestiçagem: cada um é aquilo que é pelas relações que estabelece e pela forma original com que se apropria do outro, tornando-o seu, num balanço contínuo para que o projecto de vida faça sentido.

Somos seres de influências. Tudo o que nasce de novo em nós nasce sobre o que em nós já existia, numa incessante reconfiguração pessoal e social. É lugar de lutas, de conflitos. É espaço de construção e de negociação, permanente.

ABSTRACT

This study envisages itself as a contribution towards a better understanding of the process of identity (re)construction lived by immigrant women in Portugal whom, in their Diaspora, wish to state their personal identity whilst managing their social mobility. Given that the personal experience of immigration is characterised by a sum of often contradictory cultural references, lived amidst emotional, family, linguistic, and symbolic breakdowns, I tried to show how the diversity of such references is integrated in the subjects' individuality and which strategies are used to build and rebuild, articulating social fact with individual act.

With this in mind, it has become fundamental to "reach out" and to find people's understanding through their own voices, within an emic perspective, which is not essentialist but relational, so as to study phenomena in all their complexity, accepting the fact that knowledge always comes with breaking down preconceptions, in a vision which transcends common sense. By engaging in the study of six women's trajectories, it became possible to collect each narrative in different moments, allowing for reflexivity. Subjects are, therefore, the product of their own history, whilst making it.

In Diaspora contexts, the (re)construction of identities is intensified by the complexity and diversity of the situations which are generated, and subjects live these processes in a singular manner, taking to personal mechanisms to manage their subjectivities and idiosyncrasies. The plural *self* is invented at each moment in a myriad of belongings and symbolic spaces, in a continual process of miscegenation: we are what we are thanks to the relationships we establish and for the original ways in which we take in the other, to make him/her our own, in a continual balance so our life project makes sense.

We are beings of influences. All that is born again in us is born over that which in us existed already, in a continual personal and social reconfiguration. It is a place for battles and conflicts. It is a space for permanent construction and negotiation.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour but de contribuer à une meilleure compréhension du processus de (re)construction identitaire de femmes immigrantes au Portugal qui, dans leur condition de diaspora, cherchent aussi bien à affirmer leur identité personnelle qu'à gérer leur mobilité sociale. Étant donné que l'expérience personnelle de l'immigration est caractérisée par l'accumulation de références culturelles, souvent contradictoires, et vécue avec des ruptures familiales, affectives, linguistiques, symboliques, j'ai tenté de mettre en évidence comment la diversité de ces références est envisagée et intégrée dans l'individualité des sujets et à quelles stratégies font-ils recours pour se construire et reconstruire, articulant le fait social à l'acte individuel.

Dans ce sens, il s'est avéré fondamental "d'aller à la rencontre", de chercher la compréhension des sujets à travers leurs propres voix, dans une perspective émique, pas essentialiste mais plutôt relationnelle, visant l'étude des phénomènes en toute leur complexité et admettant que la connaissance est toujours le dégonflement de préjugés selon une vision qui dépasse le sens commun. Concrètement, ma démarche a consisté à étudier les trajets de six femmes immigrantes, il m'a été possible de recueillir les récits en différents moments, donnant de l'espace à la réflexivité. Les sujets sont, ainsi, le produit de leur histoire, en même temps qu'ils la produisent.

En des contextes de diaspora, la (re)construction des identités s'intensifie par la complexité et diversité des situations qui se gèrent, et chaque sujet vit ces processus singulièrement, faisant recours à leurs propres mécanismes pour gérer ses subjectivités et idiosyncrasies. Le *moi* pluriel s'invente à chaque moment dans une multiplicité d'appartenances et d'espaces symboliques, dans un processus continu de métissage: chacun est ce qu'il est par les relations qu'il établit et par la façon dont il s'approprie l'autre, le possédant, dans un balancement continu pour que son projet de vie ait un sens.

Nous sommes des êtres d'influences. Tout ce qui naît de nouveau en nous naît sur ce qui existait déjà en nous, dans une incessante reconfiguration personnelle et sociale. C'est un lieu de luttes, de conflits. C'est un espace de construction et de négociation, permanent.

AGRADECIMENTOS

Ao longo deste percurso, vivido intensamente e preenchido de momentos ora de grande entusiasmo ora de grande angústia, muitos foram os que me acompanharam, me aconselharam, me incentivaram... Muitos foram os que acreditaram em mim, muitas vezes mais do que eu própria.

O meu agradecimento vai, pois, para todos aqueles que me incutiram o “bichinho” da investigação e me forneceram indispensáveis pistas de trabalho, esclarecimentos teóricos e metodológicos, ajudando-me a desenhar os contornos do presente estudo e a colocá-lo em prática, especialmente ao Professor Doutor Ricardo Vieira, meu sábio orientador, que sempre acreditou em mim e neste projecto.

Agradeço, com igual apreço, a todos os que, mais do que me transmitirem conhecimentos específicos, me instigaram na procura do saber que não vem inscrito nos livros, que me deram alento e energia para continuar, permitindo-me traçar o meu próprio caminho, ainda que, por vezes, não fosse o mais fácil.

Não posso deixar de agradecer, em particular, às verdadeiras protagonistas desta investigação, a Neusa, a Heloísa, a Olga, a Mariana, a Nair e a Márcia, mulheres comuns, mulheres de coragem, mulheres que conduzem as suas vidas dando o melhor de si e nunca desistindo perante as adversidades. E foi o melhor de si que me deram também, mostrando-se sempre prestáveis e incansáveis nas nossas conversas.

Assim, deixo aqui o meu sincero reconhecimento e gratidão a todos os que, directa ou indirectamente, contribuíram para que conseguisse ultrapassar as horas mais difíceis e pudesse desfrutar as minhas pequenas “conquistas”. Todas estas pessoas sabem o quão importantes foram para a realização deste trabalho, e o quão importantes são na minha vida. Sem elas, não teria sido possível a chegada ao fim desta aventura, com o sentimento de dever cumprido.

ÍNDICE

Resumo	3
Abstract.....	4
Résumé	5
Agradecimentos	6

VOLUME I

INTRODUÇÃO	10
1. A Escolha do Tema	10
2. A Problemática.....	12
3. O Universo de Estudo	13
4. As Metodologias	15
5. As Questões de Investigação	16
6. A Pertinência da Problemática.....	18
7. A Estrutura do Trabalho.....	25
 CAPÍTULO I – As Reconfigurações das Identidades num Mundo em Mudança.....	26
1. Sociedades Ocidentais: a (in)definição do mundo contemporâneo.....	28
2. Concepções de identidade: das narrativas do Estado-nação às autonarrativas	38
3. Identidades e Globalização.....	49
4. Migrações: Identidades e Diferenças.....	62
 CAPÍTULO II – O Confronto entre Eu, Nós e os Outros	73
1. Cultura e identidade.....	75
2. Representações sociais.....	92
3. Processos identitários.....	104
4. Estratégias Identitárias	117
5. Identidade e Educação	128
 CAPÍTULO III – Metodologias e Contextos da Investigação	140
1. Enquadramento Metodológico.....	142
2. Contexto da Investigação	167
3. Os sujeitos da investigação.....	172

CAPÍTULO IV – Narrativas e Identidades	177
----------------------------------------------	-----

1. Sopros de Mudança	179
----------------------------	-----

- a) Análise das narrativas de Neusa
- b) Análise das narrativas de Heloísa
- c) Análise das narrativas de Nair
- d) Análise das narrativas de Olga
- e) Análise das narrativas de Mariana
- f) Análise das narrativas de Márcia

2. Vidas (Re)Partidas	189
-----------------------------	-----

- a) Análise das narrativas de Neusa
- b) Análise das narrativas de Heloísa
- c) Análise das narrativas de Nair
- d) Análise das narrativas de Olga
- e) Análise das narrativas de Mariana
- f) Análise das narrativas de Márcia

3. Eu e Os Outros em Mim	243
--------------------------------	-----

- a) Análise das narrativas de Neusa
- b) Análise das narrativas de Heloísa
- c) Análise das narrativas de Nair
- d) Análise das narrativas de Olga
- e) Análise das narrativas de Mariana
- f) Análise das narrativas de Márcia

4. Projectos e Caminhos	254
-------------------------------	-----

- a) Análise das narrativas de Neusa
- b) Análise das narrativas de Heloísa
- c) Análise das narrativas de Nair
- d) Análise das narrativas de Olga
- e) Análise das narrativas de Mariana
- f) Análise das narrativas de Márcia

REFLEXÃO FINAL	265
----------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

VOLUME II – ANEXOS

Anexo I – Linhas orientadoras da entrevista

Anexo II – As Narrativas

- A. Transcrição da entrevista com Neusa
- B. Transcrição da entrevista com Heloísa
- C. Transcrição da entrevista com Nair
- D. Transcrição da entrevista com Olga
- E. Transcrição da entrevista com Mariana
- F. Transcrição da entrevista com Márcia

Anexo III – A Análise dos Sentidos

- Quadro 1 – Análise da narrativa de Neusa
- Quadro 2 – Análise da narrativa de Heloísa
- Quadro 5 – Análise da narrativa de Nair
- Quadro 3 – Análise da narrativa de Olga
- Quadro 4 – Análise da narrativa de Mariana
- Quadro 6 – Análise da narrativa de Márcia

INTRODUÇÃO

1. A Escolha do Tema

Quando decidi embarcar nesta aventura, não parti em busca de respostas para as interrogações que ia acumulando ao longo das minhas reflexões pessoais e profissionais, ou de fórmulas simples que me pudessem descansar a curiosidade e aquietar as preocupações, mas antes em busca de novos olhares que me pudessem dar novas perspectivas sobre a realidade e que me permitissem colocar novas dúvidas. Neste sentido, não tinha ainda uma ideia concreta sobre o tema da investigação que queria desenvolver, apesar de sentir uma grande identificação com as problemáticas ligadas à (re)construção da identidade, fruto quer de alguns trabalhos desenvolvidos profissionalmente, quer de um interesse muito pessoal sobre esta área de estudo.

Pretendia, mesmo antes de definir qualquer rumo da investigação, que este trabalho se centrasse num tema actual e que, de alguma forma, fosse um contributo para melhor compreender a sociedade em que vivemos. Mas, mais do que isso, gostaria que este trabalho partisse, para além do desafio profissional e académico, de uma inquietação particular, de um desassossego sobre uma problemática que eu gostasse de aprofundar, de um querer conhecer mais e melhor determinado tema, e não somente da necessidade de desenvolver um trabalho que se enquadrasse na área do presente mestrado em Ciências da Educação, e da sua especialização em Educação e Diversidade Cultural. Nas palavras de Bogdan e Biklen, «sem um toque de paixão pode[mos] não ter fôlego suficiente para manter o esforço necessário à conclusão do trabalho ou limitar[-nos] a realizar um trabalho banal» (1994: 86).

Muitas questões iam surgindo consoante as leituras que ia fazendo e cedo percebi que poderia seguir inúmeros caminhos e urgia estreitar os meus interesses. Às leituras, e à reflexão pessoal, juntaram-se as aulas com os constantes estímulos e “provocações” dos professores, as conversas com colegas e amigos e, depois de reunidas algumas questões que gostaria de desenvolver, fui começando a desenhar um caminho centrado na formação das identidades dos imigrantes, que abandonam o seu país pelas mais variadas razões, vivendo com todas as consequências pessoais, sociais e culturais dessa mesma mudança de vida, tantas vezes radical, e defrontando-se com, e numa, realidade necessariamente diferente da sua de origem, processo que imaginava complexo e repleto de grandes decisões, emoções e transformações.

Tendo em conta algum do trabalho desenvolvido na minha actividade profissional com imigrantes brasileiros, e aliando os meus interesses pessoais, surgiu a decisão sobre o tema: a (re)construção identitária em contextos de imigração. Foi então que, ao longo das pesquisas relacionadas com este assunto, me deparei com uma realidade que desconhecia: a emergência de *novas* mulheres imigrantes que vêm desprover a imigração da marca predominantemente masculina, fenómeno ainda pouco estudado e referenciado, mas marcando já os fluxos migratórios mundiais.

Dada a expressiva presença de imigrantes no território nacional e a tendência para o aumento da dimensão feminina na diáspora mundial e nacional, pareceu-me interessante e pertinente procurar conhecer mais aprofundadamente esta realidade. Neste sentido, o presente estudo contempla unicamente sujeitos do género feminino e centra-se na descoberta das estratégias agenciadas pelas mulheres imigrantes no seu processo de (re)construção identitária.

Por outro lado, reflecti também sobre a pertinência deste projecto na área das Ciências da Educação e na especialização do mestrado, em Educação e Diversidade Cultural. Na minha perspectiva, as Ciências da Educação não devem centrar-se somente no estudo dos processos de ensino e de aprendizagem em meio escolar mas antes estender-se a campos e espaços mais abrangentes, crendo na multidisciplinaridade como meio de abordagem para a compreensão dos sujeitos e da sociedade. Defendo que a educação abrange todas as possibilidades educativas e acontece em diferentes contextos de socialização no decurso da vida dos sujeitos – na família; na escola; nos grupos de pares; no trabalho; em interações políticas, culturais e associativas; nos media, etc. – no fundo, na sociedade em geral. A educação está presente, pois, em todas as situações da vida dos sujeitos e ocorre de múltiplas e complexas formas, e o caso da imigração, onde os sujeitos experimentam mudanças profundas em si e nas suas vidas ao nível pessoal, social, cultural, não é excepção.

Estudar as trajectórias de imigrantes, ou de outros sujeitos noutras diásporas cognitivas, é aceder às metamorfoses, ou parte delas, ocorridas em si mesmos e nas relações sociais. Considera-se, portanto, que todo o ensino e aprendizagem, seja formal ou não formal, gera processos transformadores, quer cognitivos quer identitários, pelo que, estudar estes processos é procurar o entendimento do processo educativo de auto, hetero e eco-formação (Pineau, 1983; Dominicé, 1988; Maalouf, 1998; Vieira, 1999a; Magalhães, 2001; Josso, 2002; Laplantine e Nouss, 2002; Souza, 2006; Lechner, 2006).

2. A Problemática

O significativo fenómeno da imigração em Portugal suscitou, numa primeira fase, o meu interesse, levando-me, num segundo momento, à descoberta da dimensão feminina desta realidade, e a querer fazer da formação das identidades, neste contexto, o centro do presente trabalho de investigação. Neste sentido, o estudo aqui apresentado procura desocultar os processos de (re)construção identitária de mulheres imigrantes em Portugal que, na sua condição de diáspora, procuram tanto afirmar a sua identidade pessoal como gerir a sua mobilidade social.

Num contexto marcado pela pós-modernidade, onde parece ser cada vez menor o peso das sociedades na construção identitária dos sujeitos, as identidades pessoais são cada vez menos microrepresentações de uma determinada identidade cultural e social. Emerge um sujeito, actor de si próprio, que, não podendo ser separado do seu contexto social, se vai quotidianamente fabricando entre todos os lugares em que participa e todos os outros em que deseja participar. A identidade, assim vista como construção social, resultará da complexidade social existente, sendo que esta complexidade muito deriva do fenómeno multifacetado a vulgarmente chamamos de globalização, e que alguns autores preferem denominar de globalizações (Santos, 1997) ou de glocalização (Robertson, 1999). O velho e o novo, o moderno e o tradicional, o universal e o particular, coexistem neste contexto movediço, produzindo uma heterogeneidade cultural ligada a sujeitos já não definidos por identidades unificadas e estáveis, mas antes por identidades desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicos, localizadas no espaço e no tempo simbólico (Hall, 2003a). Assim, a globalização também diz respeito ao nosso quotidiano e, conforme destaca Giddens (1994), é um fenómeno *aqui dentro*, directamente ligado aos sujeitos e às circunstâncias da vida local. É um facto que a globalização económica se associou às migrações, cada vez mais intensas, pondo em contacto pessoas das mais diversas origens geográficas e/ou culturais que habitam o mesmo espaço social, cultural, político, sob uma lei que amplia, ou não, a dissonância da visão perante os seus modos de vida e perante si próprios. Sob uma óptica dialéctica, a este fenómeno pode favorecer e ampliar o exercício da autonomia dos indivíduos mas pode, por outro lado, dificultar, limitar ou impossibilitar este exercício, o que, de um modo ou outro, acaba por se reflectir na maneira de ser, estar, pensar, sentir e agir dos sujeitos.

Em contextos de diáspora, a temática da diversidade e da unidade (Vieira, 1999b) e das estratégias identitárias (Camilleri, 1990; Cardoso, 1996; Vala, 2004) estão no centro da questão. Intensifica-se a complexidade do processo identitário, no sentido que quem vive entre “dois mundos”, numa constante interacção com a alteridade e num permanente confronto consigo próprio, ainda que inconsciente, procura (re)encontrar o seu novo *eu* entre a cultura de origem e a cultura de chegada, descobrindo-se numa verdadeira encruzilhada reflexiva (Vieira, 1999a). A experiência individual da imigração é caracterizada pelo acumular de referências culturais, muitas vezes contraditórias, e vivida com rupturas nos laços familiares, afectivos, culturais, linguísticos, simbólicos... (Lechner, 2007). É neste contexto complexo que pretendo observar de que forma as mulheres imigrantes gerem as suas subjectividades, articulando o facto social com o acto individual (Kaufmann, 2005). A construção da identidade torna-se, pois, num permanente confronto entre o *eu* e o *outro* e, em cada contexto, as identidades acabam por ser resultado de uma metamorfose cultural, uma nova dimensão, auto e hetero-construída, num dado momento. Numa condição de diáspora, este processo torna-se ainda complexo e intenso. As identidades tornam-se múltiplas, compósitas (Maalouf, 1998; Vieira 1999a; Vieira, 1999b) híbridas, mestiças (Laplantine e Nouss, 2002; Wieviorka, 2002; Vieira, 2004), idiossincráticas, interculturais, ao nível dos sujeitos. A gestão das identidades apresenta-se como um terreno dilemático e conflituoso, de negociação incessante entre as condições objectivas e subjectivas.

É nesta condição pós-moderna que coloco a problemática da (re)construção das identidades nas mulheres imigrantes, não como um grupo coeso, unido por uma espécie de solidariedade mecânica dotada de uma “consciência colectiva”, como teorizou Durkheim, mas como sujeitos autónomos, capazes de traçar o seu projecto migratório e de vida, capazes de agir sobre si mesmos, de gerir as suas subjectividades.

3. O Universo de Estudo

Após a escolha do tema e da construção da problemática, surgiu a necessidade de a traçar o quadro metodológico, a par da definição das características do universo de estudo e da ponderação sobre a análise e interpretação do material recolhido.

O universo de estudo, assim como as metodologias e as técnicas associadas, foram delimitadas tendo em conta os pressupostos teóricos assumidos e não desvalorizando o facto de o presente trabalho se enquadrar numa formação de mestrado que traz consigo limitações práticas e temporais.

Atendendo ao facto deste estudo ser de natureza exploratória, de partir em busca das singularidades, idiossincrasias e subjectividades de cada sujeito, e não ambicionar encontrar regularidades, padronizar ou generalizar o universo em análise a toda a população existente, no sentido de definir um certo modo de ser imigrante ou de gerir essa sua condição entre culturas, o universo de estudo, que constituiria o centro da minha interpretação, seria tão diversificado quanto possível.

Através da consulta dos dados estatísticos disponíveis ao nível da imigração (SEF, 2006)¹, pareceu-me encontrar uma forma, de entre outras possíveis, de seleccionar a origem geográfica dos meus sujeitos de investigação, ou seja, através das nacionalidades mais representativas em Portugal que, por ordem decrescente no número de imigrantes, são Cabo-Verde, Brasil e Ucrânia. No distrito de Leiria, região onde decidi realizar o estudo empírico por questões de disponibilidade e facilidade de deslocação face às limitações temporais e ao facto de acumular a investigação com a minha actividade profissional, percebi que as nacionalidades mais representadas coincidiam com as registadas nacionalmente. Ressalvo que a escolha dos sujeitos assente nas populações imigrantes mais expressivas no país, e localmente, vai no sentido de diversificar tanto quanto possível os casos a interpretar, sendo que a escolha das restantes características, como a idade, a situação familiar, o tempo de estada no país de acolhimento e o nível de instrução, que também se pretendiam diferenciadas, foi acontecendo no decorrer do trabalho de campo e à medida que ia seleccionando os sujeitos a incluir no estudo.

Sem pretender a saturação, a investigação contempla, assim, testemunhos de um grupo heterogéneo quanto à origem geográfica (Cabo-Verde, Brasil e Ucrânia), à faixa etária (dos 21 aos 57 anos), à situação familiar (mulheres solteiras, casadas e

¹ No Relatório de Actividades de 2006, do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, a distribuição por género das três nacionalidades mais representadas nacionalmente regista Cabo-Verde com 35879 homens e 29606 mulheres, Brasil com 31956 homens e 33507 mulheres e Ucrânia com 23465 homens e 14386 mulheres. A imigração brasileira assume, assim, um maior índice feminino que as restantes. O distrito de Leiria surge em sétimo lugar no registo de imigração ao nível nacional, com 4442 imigrantes ucranianos, 2180 imigrantes brasileiros e 392 imigrantes cabo-verdianos, dados distribuídos por autorizações de residência (stock), prorrogações de autorizações de permanência e prorrogações de vistos de longa duração, sendo que os dados por distrito não estão discriminados por género.

divorciadas), ao tempo de permanência em Portugal (dos 2 aos 15 anos) e ao nível de escolaridade (ensino básico, secundário e universitário).

4. As Metodologias

Sendo a finalidade principal desta investigação o estudo das percepções pessoais de mulheres imigrantes para perceber como estas (re)constroem as suas identidades em contexto de diáspora, o estudo insere-se num paradigma interpretativo que pretende, essencialmente, compreender os comportamentos e motivações de cada sujeito a partir das suas próprias lógicas (Bogdan e Biklen, 1994). Surge, desta forma, uma identificação com a perspectiva hermenêutica (Casal, 1996; Velho, 1986 e 1987), émica (Vieira, 1998), interpretativa (Casal, 1996; Geertz, 1989), etnográfica (Hamersley-Athkinson, 1994), não essencialista mas antes relacional, com o objectivo de estudar os fenómenos em toda a sua complexidade e em contexto natural. Tendo em conta a definição dos sujeitos da investigação, o estudo de caso, mais propriamente o estudo multi-casos, revelou-se a abordagem mais adequada para a problemática em questão, uma vez que permite estudar casos únicos e singulares imersos num contexto real situado (Yin, 1987), onde se deseje compreender o *como* e o *porquê* (Bogdan e Biklen, 1994), ou seja, o significado que os acontecimentos e as interacções têm para pessoas comuns, em situações particulares.

Quando me propus estudar as trajectórias sociais vividas pelas mulheres imigrantes, na tentativa de perceber como estas vivem o processo de mudança e transformação em si próprias, ansiava por ouvir esse lado particular e interior, contado na primeira pessoa. Porém, este desafio só se tornaria possível através dos próprios actores que, no desfiar das suas narrativas, nos permitem aceder às suas subjectividades, das quais só poderia ter suposições até ao momento em que estas nos são efectivamente narradas, segundo as suas próprias lógicas. Neste sentido, o terreno da investigação realizou-se na interacção entre o investigador e os sujeitos através do recurso a entrevistas etnobiográficas (Spradley, 1979; Vieira, 2003), semi-estruturadas, como conversa (Burgess, 1997), realizadas em dois momentos espaçados no tempo, no intuito de dar espaço à reflexividade e à construção da narrativa de si. A par das entrevistas, foram recolhidas notas de campo no sentido de captar os detalhes comportamentais e a

linguagem silenciosa, impossíveis de registar na gravação áudio, bem como o contexto em que estas se realizaram. Como forma de interpretação das narrativas recolhidas, a análise de conteúdo foi a técnica que melhor se adequou para desocultar os sentidos, pois procura desvendar aquilo que está por trás das palavras sobre as quais se debruça (Pêcheux, 1973).

Assim, a procura das construções experienciais dos sujeitos implica compreender a compreensão do outro (Silva, 2003; Tuckman, 2000), buscar o processo e não apenas o produto (Vieira, 1992), sem partir de verdades absolutas ou procurar respostas objectivas, e reconhecendo que o conhecimento é sempre o esvaziamento de preconceitos numa visão que transcenda o senso comum, num trabalho de vigilância crítica e de construção conceptual permanente (Silva, 1986).

5. As Questões de Investigação

No intuito de perceber os posicionamentos e reposicionamentos identitários destas mulheres em contextos de diáspora colocam-se, inevitavelmente, uma diversidade de questões. Porém, uma pergunta vital desde logo se impôs, orientando o rumo da investigação: *Como se processa a (re)construção identitária nas mulheres imigrantes?* Partindo desta questão, muitas outras foram surgindo, contribuindo para desocultar as subjectividades dos sujeitos envolvidos no estudo. De referir, que as questões que a seguir se apresentam não constituíram um guião rígido de entrevista, mas antes sugerem as dimensões a abordar nas conversas, uma vez que se pretendia que as entrevistadas devolvessem o seu discurso segundo as suas próprias lógicas de pensamento, de associação de problemáticas e de cruzamento de ideias.

Dimensões objectivantes

O que leva estas mulheres a tomar a iniciativa de emigrar?

Em que contexto social e familiar tomam essa decisão?

O que as leva a imigrar sozinhas, em família, ou em grupos diversificados?

Quais as razões que as levam a escolher Portugal como país de acolhimento?

Trajectórias sociais, estratégias e projectos de vida

- Que transformações profundas provocou a decisão de partida, a nível social e familiar?
- Que outras mudanças poderão ter surgido nas relações sociais e familiares?
- Uma mulher que emigra muda de estatuto social?
- Quais as dificuldades que enfrentam à chegada?
- Que estratégias adquiriram para enfrentar as diversas dificuldades?
- Teriam elas mecanismos de defesa para suportar os conflitos inerentes à sua situação?
- Qual o papel da sociedade de acolhimento na sua integração e sentimento de pertença?
- Qual o papel da educação na sua “abertura ao mundo”?
- Quais as implicações da educação formal e não formal na sua concepção de ser mulher, hoje na condição de imigrante?
- Que consequências teve, e tem, o acto de emigrar na sua condição pessoal, no sentido da sua independência e autonomia?
- Que projecto migratório e de vida traçaram para si e para os seus?
- Em que situação se encontram esses projectos traçados inicialmente? Foram cumpridos, alterados, esquecidos?
- Surgiram novos projectos no país de acolhimento?
- Como avaliam a sua trajectória, o seu percurso pessoal e social?
- O que aprenderam?

Identities subjectivantes

- Como se (re)constrói a identidade entre a cultura de origem e a cultura de acolhimento?
- De que forma foi gerida a identidade entre a auto e a hetero-representação?
- Como foi/é vivida esta relação entre culturas?
- Escolheram abandonar a cultura de origem?
- Adoptaram a cultura do país de acolhimento?
- Vivem entre estes “dois mundos”, conciliando culturas?
- Como se definem no momento presente?

6. A Pertinência da Problemática

«São muitos e complexos os novos problemas e as novas perspectivas que esta situação de “país de acolhimento” pode trazer. A pluralidade cultural, étnica e religiosa está a construir-se, pela primeira vez em vários séculos. Criam-se, dentro do território nacional, fenómenos de aculturação, a que os portugueses estavam apenas habituados no estrangeiro. [...] Os portugueses preparam-se para viver, em sua casa, o que os emigrantes viveram, durante décadas, noutros países.» (Barreto, 2002: 70)

As migrações são parte irrefutável da história da humanidade, desde os seus primórdios, ainda que actualmente aconteçam de forma diferente da de outras épocas (Barreto, 2002). De acordo com a IOM – International Organization for Migration, «over the course of the 20th century, population mobility increased markedly, and a large part of that increase occurred in the last decades of the century» (IOM, 2005: 393). Segundo uma estimativa desta organização, em 1970 haveria cerca de 82 milhões de migrantes em todo o mundo, tendo este valor crescido, em 2000, para 175 milhões, representado 2,9% da população mundial, com 6.057 milhões de habitantes.²

No caso europeu, enquanto que o século XIX foi marcado por fluxos migratórios maciços a partir da Europa, o final do século XX conheceu migrações para a Europa com níveis nunca alcançados no passado (Erickson, 1976; Castles e Miller, 1993). Segundo a IOM, o número internacional de migrantes internacionais aumentou significativamente entre 1970 e 2000, passando de 19 milhões para 33 milhões, o que contribuiu, em larga medida, para o crescimento da população europeia. Contudo, nunca a deslocação de massas populacionais sofreu tão significativas transformações como após a Segunda Guerra Mundial, pela sua dimensão e impacto e, mais recentemente, com a fragmentação da União Soviética. «O incremento dos movimentos da população no continente europeu sobretudo no período posterior à segunda guerra mundial, constitui um dos sintomas do processo de desenvolvimento e de mudança social que experimentou o velho continente no período de reconstrução e de expansão económica que se seguiu àquele conflito armado» (Arroteia, 2001: s/n), assim como «a emergência da recente vaga de imigrantes provenientes da Europa de Leste, marca uma nova fase na história ainda recente de Portugal como país de imigração» (Fonseca, 2003: s/n). Aliás,

² Relatório retirado em <http://www.iom.int>, em 4 de Fevereiro de 2008.

«a emigração do Leste da Europa para Portugal é um fenómeno súbito e intenso que transformou drasticamente a composição e o panorama da população imigrante no país» (Baganha, Marques e Góis, 2004: 95).

Consequência deste quadro global das migrações por todo o mundo e na Europa, a paisagem humana portuguesa sofreu igualmente profundas transformações. Portugal foi considerado durante séculos como país de emigração, que se habituou a ver partir o seu povo para as mais diversas paragens do mundo, deixando bem evidentes as marcas dessa peregrinação pelos mais diversificados destinos, nas culturas de outros povos, nos espaços por onde passaram e se instalaram. De facto, «Portugal tem sido historicamente um país de emigração. O fenómeno está ainda hoje marcado na nossa diáspora, em resultado da qual se encontram portugueses em praticamente todos os recantos do globo.» (Lages *et al*, 2006: 57)

Pode dizer-se que a emigração portuguesa acompanhou a epopeia das descobertas e, a partir do século XV, seguindo o seu trajecto ao longo dos séculos, passou pelos arquipélagos dos Açores e da Madeira, pela costa ocidental africana e pelo Oriente. A partir do século XVII, o Brasil passa a ser o destino preferencial da diáspora portuguesa, que se manteve até ao final da II Guerra Mundial (Arroteia, 2001).

No século XX ocorreram grandes vagas de emigração portuguesa. Nos anos 60, com a reconstrução da Europa, os países industrializados europeus, como a França, o Luxemburgo, a Alemanha, entre outros, tornaram-se os novos países de acolhimento para os emigrantes portugueses. «O incremento da emigração para a Europa, registada entre nós no decurso dos anos sessenta e setenta veio a reduzir o tradicional movimento transoceânico e acompanhou a tendência global da emigração intra-europeia igualmente registada noutros países mediterrânicos» (Arroteia, 2001: s.n.). A história migratória dos portugueses contribui, assim, para a expansão europeia e da sua civilização.

A implementação do Mercado Comum veio facilitar o recrutamento de mão-de-obra portuguesa, entre os jovens que escapavam à Guerra Colonial, e a população do meio rural, que fugia à pobreza e ao atraso económico e social das suas regiões (Barreto, 2007). A América do Norte, o Canadá e os Estados Unidos recebem também muitos portugueses, assim como nos países da América do Sul, como o Brasil, a Venezuela e a Argentina. As colónias portuguesas em África foram um caso particular, pois a política colonial do Estado Novo veio promover, a partir dos anos 50, a fixação de famílias em Angola e Moçambique mas, com a chegada do regime democrático a Portugal, aquando da Revolução de Abril de 1974, inicia-se o processo de

descolonização que levou muitos portugueses a fugir à guerra civil, partindo para a África do Sul e para Portugal (Arroteia, 2001).

Se, como vimos atrás, o século XX em Portugal foi marcado por grandes vagas de emigração, percebemos que, essencialmente nas últimas três décadas, foi também marcado por grandes vagas de imigração. Neste cenário global, Portugal acaba por vir a representar um caso singular, passando de povo emigrante a país acolhedor.

«Neste quadro geral da evolução recente das sociedades europeias, Portugal ocupa um lugar próprio. De país emigrante, que via embarcar para as Américas muitos dos seus filhos, ou, na década de 60, transpor ‘a salto’ a fronteira rumo à Europa, nos últimos 15 anos, sobretudo, passou a ser país de muitas imigrações.» (Lages *et al*, 2006: 33)

Hoje, Portugal continua a ser um país de emigração, embora com características bem diferentes das anteriores. A emigração portuguesa tornou-se essencialmente temporária e individual, organizada por empresas e instituições (Sertório e Pereira, 2004), levando a uma alteração do seu padrão. É neste período, durante as décadas de 60 e 70, que se dá uma inversão nos fluxos migratórios portugueses e Portugal começa a ser procurado como destino. Alguém chamou a esta viragem o *regresso das caravelas*. «Tradicionalmente país de emigração, foi apenas a partir de meados dos anos setenta que passou de fornecedor de mão-de-obra à Europa desenvolvida, a país de acolhimento de trabalhadores estrangeiros.» (Fonseca, 2004: 114). Efectivamente, «trata-se de um panorama bem diverso do observado em períodos passados, com a imigração a dominar os movimentos migratórios externos.» (Rosa, Seabra e Santos, 2004: 17).

Actualmente, no início do século XXI, é inegável a presença da população imigrante no nosso país, espalhada por todo o território, desempenhando as mais diversas funções e ocupando os mais variados locais no espaço social.

«A imigração, concretamente em Portugal, não é um problema, é uma realidade incontornável, na sua quantidade (cerca de 5% da população residente e 10% da população activa) e qualidade, com imigrantes vindos da Oceânia, Ásia, África (sobretudo dos PALOP) América (sobretudo do Brasil) e Europa (com a recente imigração chamada “de Leste”).» (Pinto, 2004: 9)³

³ Em 1980, o número de imigrantes em Portugal rondava os 51 mil. Em 2006, os últimos dados disponíveis mostram que esse número, ronda os 410 mil imigrantes em território nacional, entre titulares de autorização de residência ou, mais recentemente, de autorização de permanência e vistos de longa

Apesar deste fenómeno ser ainda recente no nosso país, é já marcado por quatro significativas vagas de imigrantes: a primeira, a partir de meados dos anos 70, associada ao processo de descolonização dos antigos territórios do continente africano (Baganha e Góis, 1998/1999); a segunda, em meados dos anos 80, com a chegada de imigrantes de diversas nacionalidades, nomeadamente de imigrantes asiáticos, sul-americanos e dos países africanos de língua portuguesa (Baganha e Marques, 2001); a terceira, nos anos 90, com a vinda de imigrantes brasileiros, maioritariamente qualificados, em busca da segurança não encontrada naquele país; a quarta, a partir dos anos 90, caracterizada por uma grande diversificação das nacionalidades presentes em Portugal, nomeadamente, com a entrada de imigrantes europeus, particularmente da denominada imigração de Leste, na sequência da implosão da União Soviética e da queda do Muro de Berlim (Barreto, 2007). Acompanhando esta última vaga, surge o aumento da comunidade brasileira, desta feita, mais desqualificada.⁴ Para além das vagas de imigração que conseguimos destacar pela sua dimensão e impacto na sociedade portuguesa, muitos imigrantes de outras nacionalidades escolheram Portugal como destino ao longo destas décadas, entre eles imigrantes transoceânicos, como trabalhadores chineses que se estabeleceram sobretudo na área do comércio, assim como imigrantes indianos, paquistaneses, entre outros (SEF, 2006; Fonseca, 2004). «A todos estes haverá que acrescentar um número razoável de cidadãos da União Europeia que, por vários motivos (trabalho, empresas económicas, funções oficiais, lazer, reforma), se instalaram em Portugal» (Barreto, 2007: 43). Portugal passou, assim, a atrair também imigrantes de múltiplas origens, inclusive de países com os quais não tinha laços privilegiados.

Pena Pires (1999) aponta diversos factores internos e externos que contribuíram para o crescimento e diversificação da população imigrante em Portugal, entre os quais figuram a entrada do nosso país para a União Europeia, em 1986; a necessidade do aumento da mão-de-obra para corresponder às exigências europeias de crescimento económico e o crescente envelhecimento da população⁵.

duração (SEF, 2006; Valente Rosa, 2003). De referir que estes dados não contemplam a imigração ilegal que, inevitavelmente, viria a aumentar as estimativas e a projectar uma visão mais fiel à realidade.

⁴ A presença de imigrantes em Portugal era, até 2000, relativamente fraca e a maioria dos movimentos que ocorriam podiam atribuir-se directamente ao nosso passado colonial, às nossas relações históricas e culturais bem como às nossas relações económicas (Baganha *et al*, 2003).

⁵ A este propósito, vejam-se as observações críticas relativamente à contribuição dos imigrantes para o rejuvenescimento demográfico (Fonseca, 2003).

Assim, nos primórdios do século XXI, «Portugal passou de um país de emigração para países mais ricos para um país de imigração de países mais pobres» (Neves, 2004). Em menos de meio século, «de fenómeno episódico, quase imperceptível, a imigração passou a fluxo notório e marcante da nossa vivência colectiva, dotando a sociedade portuguesa de uma multiculturalidade que não conhecíamos no passado» (Cruz, 2004: 12). Podemos, pois, afirmar, que as migrações, «nos dias de hoje, tocam a vida de mais pessoas e apresentam-se nas políticas e na economia de mais Estados do que alguma vez antes» (Papademetriou, 2001: 29).

Contudo, dentro deste quadro, um importante indicador tem vindo a insinuar-se, tendo despertado as nossas atenções: a emergência de *novas* mulheres imigrantes. Por outro lado, o aumento significativo do número de mulheres que deixam os seus países de origem vem, assim, anular a marca predominantemente masculina das migrações (Wall, 2005), sugerindo o início de uma mudança social e cultural nas sociedades contemporâneas e uma nova visão dos fluxos migratórios baseados no género.

Dentro do quadro das migrações internacionais estima-se que o número internacional de migrantes ascenda a 175 milhões de pessoas em todo o mundo e, actualmente, a migração feminina surge a par da proporção masculina nas regiões⁶.

Ao nível mundial, é notório o aumento da proporção de mulheres migrantes ao longo das últimas décadas e Portugal tem também sentido a influência da conjectura internacional, indiciando uma tendência para o reverso do domínio a masculinidade na diáspora. Apesar de, na generalidade dos registos europeus e nacionais disponíveis, a imigração masculina ser invariavelmente superior à feminina⁷, surgem pequenos mas significativos indicadores que vêm dar ênfase a esta mudança: «tanto em 1991 como em 2001, o sexo feminino é dominante na população residente em Portugal» (Rosa *et al*, 2003: 39). Simultaneamente, surgem novos processos de imigração autónoma feminina que têm contribuído para o aumento da feminilidade na imigração, e que poderão denotar uma mudança do estatuto da mulher nas sociedades, pois “os contextos em que ocorrem os processos migratórios definem não só o grau de liberdade dos actores na

⁶ Segundo o Relatório das Nações Unidas, 2005, cerca de 90 milhões de mulheres residem actualmente fora dos seus países de origem, representando quase metade dos migrantes internacionais a nível mundial. A proporção cresceu de 46%, em 1960, para 49%, em 2000, e hoje atinge já 51%, nas regiões mais desenvolvidas.

⁷ Em 2006, entre os cerca de 13 milhões de estrangeiros que se estima residirem na União Europeia, 46% são do sexo feminino. No mesmo ano, o número de mulheres imigrantes em Portugal ronda os 182 mil, contra cerca de 227 mil homens imigrantes e, em análises da população estrangeira desagregada por género, verifica-se que o sexo masculino apresenta valores mais elevados, com uma diferença percentual aproximada de 10% (SEF, 2006).

tomada de decisão, como também nas estratégias utilizadas nos percursos” (Saint-Maurice, 1997: 86).

«Muitos estudos sobre migração lidaram com as mulheres como um categoria residual, como as que «ficaram para trás». Nos casos em que atravessaram as fronteiras, as mulheres foram geralmente tratadas como dependentes ou membros da família. Do ponto de vista numérico e sociológico, entrámos numa nova fase de migração feminina» (Barreto, 2005: 35)

A visão generalizada nos (escassos) estudos sobre migração feminina é a de mulheres dependentes, ou membros da família, surgindo como sujeitos secundários nestes processos e trajectórias, e nunca assumidas como sujeitos autónomos, capazes neste “ir além fronteiras” por iniciativa própria e de traçar o seu próprio caminho. Comummente, o projecto migratório era idealizado para o homem partir sozinho e, chegado ao país de destino, imigrava a restante família, mulher e filhos, no âmbito do reagrupamento familiar.

«De facto, se tradicionalmente as mulheres se limitavam, na maior parte dos casos, a seguir os maridos (independentemente do peso que tinham na tomada de decisão de emigrar e na luta por uma vida melhor nos países de destino), hoje, [...] podemos dizer que são várias as razões que as levam a sair do seu país» (Sertório e Pereira, 2004: 28-29)

Se, por um lado, a visibilidade das mulheres enquanto migrantes resulta maioritariamente dos processos de reagrupamento familiar, imagem clássica da imigração de índole económica (Saint-Maurice, 1997), por outro, o progressivo crescimento da participação das mulheres no mercado de trabalho e o facto de no centro dos seus projectos migratórios se encontrarem múltiplas razões, que não somente o seguimento dos companheiros (Sertório e Pereira, 2004), são factores que muito têm contribuído para o aumento do cariz feminino da diáspora.

Nos anos 60, as feministas declararam que as mulheres estavam «escondidas da história» e, segundo Barreto (2005: 35), «esta observação talvez se aplique particularmente ao domínio da migração». Apesar de Portugal começar a despertar para o progressivo crescimento da feminização da imigração e da participação das mulheres migrantes no mercado de trabalho, são poucas as reflexões nacionais sobre o tema, embora, mais recentemente, comecem a surgir alguns trabalhos dedicados à população

feminina imigrada no nosso país (Perista e Machado, 1997; Perista, 1997, 1998a e 1998b; Abranches, 2004; Sertório e Pereira, 2004).

«Outrora constituída por mão de obra essencialmente masculina, a divulgação das saídas para a Europa e o consequente reagrupamento familiar que a partir da segunda metade da década de sessenta se começou a acentuar, está bem expressa não só na maior importância dos indivíduos do sexo feminino - 40% em 1966; 40,8% em 1967 e 53,5% em 1968 - mas ainda na estrutura etária das saídas legais.» (Arroteia, 2001: s/n)

A análise dos fluxos migratórios, tanto a nível internacional como nacional, tem observado frequentemente a imigração como um processo neutro do ponto de vista do género, secundarizando, bastas vezes, o papel das mulheres. O fenómeno migratório sempre foi considerado uma actividade masculina ou, em escassas ocasiões, como actividade sem especificação de género, apesar de investigações recentes indicarem que, pelo menos metade, e por vezes mais de metade, da população implicada em migrações, são mulheres (Buijs, 1993; Ackers, 1997). Uma grande percentagem destas mulheres viaja só, sem acompanhantes masculinos (Ackers, 1997; Pooley e White, 1991; Barreto, 2005). Tanto investigadores, como historiadores e responsáveis políticos, no meio do aceso debate da União Europeia sobre a detenção/abertura do fluxo actual de imigração (Hamilton, 1994; Spencer, 1994), subvalorizaram a amplitude e as razões da migração feminina para, ou dentro, da Europa (Erickson, 1976; Pooley e White, 1991; Buijs, 1993). É possível que tal exclusão tenha dado lugar a uma interpretação errónea dos processos migratórios.

De facto, as macro-análises dos fluxos migratórios e o conhecimento dos índices estatísticos permitem-nos ter uma visão global sobre as dinâmicas migratórias e uma perspectiva dos fluxos da mobilidade mundial. Contudo, por mais detalhados e fidedignos que sejam, mas que nunca o são, não possibilitam apreender o fenómeno no seu lado mais humano e complexo: o impacto das trajectórias naqueles que as vivem na primeira pessoa, as motivações que fundaram as suas decisões e a forma como gerem o seu projecto e as suas subjectividades.

7. A Estrutura do Trabalho

Face aos objectivos propostos, o presente trabalho encontra-se estruturado da seguinte forma: introdução, seguida de quatro capítulos, terminando com as conclusões.

Na Introdução, procurei descrever a forma como foi escolhido o tema; definir a problemática; caracterizar o universo de estudo; abordar as metodologias usadas; focar as questões orientadoras da investigação e apresentar a estrutura do trabalho.

O primeiro Capítulo encontra-se organizado em quatro pontos, ao longo dos quais se procede à revisão da literatura relativa à caracterização do contexto actual nas sociedades ocidentais, abordando a questão da globalização, das migrações e das suas implicações na vida social, que afectam, simultaneamente, as narrativas identitárias.

O segundo Capítulo engloba cinco pontos, que pretendem reunir a revisão da literatura relativa às questões das identidades, começando por fazer a referência à íntima relação entre cultura e identidade, seguindo para uma abordagem às representações sociais, passando pelo processo identitário e da inerente construção da diferença; focando a questão das estratégias identitárias que o sujeito pode adoptar em contextos migratórios, terminando com a concepção de educação em que nos situamos.

O terceiro Capítulo, que se encontra disposto em três pontos, apresenta as questões ligadas ao contexto da investigação, bem como às metodologias usadas na concretização do estudo, iniciando-se com o enquadramento metodológico, partindo para a descrição do universo de estudo, bem como dos instrumentos de observação, de recolha e de análise das narrativas obtidas às seis mulheres imigrantes a residir em Portugal, terminando com a sinopse dos sujeitos da investigação.

O quarto e último Capítulo, reparte-se em quatro pontos, correspondentes à análise dos sentidos das seis narrativas recolhidas no terreno, distribuídas nas problemáticas/categorias produzidas singularmente para cada sujeito, a partir do seu próprio discurso.

O estudo termina com uma reflexão final e as possíveis implicações futuras da investigação.

Estes são, em suma, os aspectos configuradores da investigação que agora se apresenta.

CAPÍTULO I

A Reconfiguração das Identidades num Mundo em Mudança

«Como mulher, não tenho pátria. Como mulher, não quero pátria. Como mulher, a minha pátria é o mundo inteiro.» (Woolf, 1938: 107)

“De entre as mudanças que estão a acontecer por todo o mundo, nenhuma são mais importantes do que as que afectam a nossa vida pessoal” (Giddens, 2005: 57)

1. Sociedades Ocidentais: a (in)definição do mundo contemporâneo

«Apesar de vivermos naquilo que pode ser designado como um mundo moderno, um mundo moldado pelas abstracções de um mercado capitalista, por complexas e poderosas forças tecnológicas de produção, por formas de organização burocráticas, por aparelhos de Estado centralizados e pela crescente concentração das populações em vastos centros metropolitanos ou cidades “cosmopolitas”, continuam a existir vestígios de ordens ou mundos tradicionais pré-modernos e, mais controversamente, sinais da emergência de formas de vida pós-modernas.» (Smart, 1993: 137)

Muitos são os autores que defendem que, actualmente, no início do século XXI, estamos a entrar numa nova era, que nos afasta dos sistemas sociais precedentes, característicos da modernidade⁸. Atendendo aos numerosos e diversificados debates sobre o mundo contemporâneo, torna-se cada vez mais complexo definir o contexto em que vivemos e muitas são as designações que surgem para caracterizar esta época de transformações profundas: Pós-modernidade (Lyotard, 1979; Bauman, 1992; Santos, 1994)? Modernidade tardia ou radicalização da modernidade (Giddens, 1992)? Modernidade líquida (Bauman, 2001)? Modernidade reconstruída (Touraine, 1994)? Modernização reflexiva (Beck, 1992)?

Na perspectiva de Harvey (1992) atravessamos uma profunda crise de valores, vislumbrada não como uma época de crise, mas antes como uma crise de época ou, se preferirmos, uma crise paradigmática. Os numerosos debates sobre as consequências da modernidade e os conceitos de pós-modernidade⁹ são o reflexo deste contexto em transição, que se torna tanto mais complexo quanto mais imprevisíveis são os seus desenvolvimentos.

⁸ A modernidade é aqui entendida, essencialmente, como «uma ordem pós-tradicional» (Giddens, 1994: 18), referindo-se a modos de vida e de organização social que tiveram a sua origem na Europa cerca do século XVII tendo tido uma disseminação e influência a nível mundial. Contudo, Giddens (1992: 1) alerta-nos que «esta definição associa a modernidade com um período temporal e com uma localização geográfica inicial, mas, por enquanto, deixa as suas características mais importantes guardadas, em segurança, numa caixa negra.»

⁹ Entende-se, aqui, pós-modernidade como Giddens (1992) a define, ou seja, distinguindo-a de pós-modernismo que, segundo o autor, «diz respeito a aspectos de *reflexão estética* sobre a natureza da modernidade», ou seja, referindo-se a «estilos ou movimentos no âmbito da literatura, da pintura, da artes plásticas e da arquitectura» (1992: 32). A pós-modernidade é aqui percebida num sentido distinto, significando que o percurso do desenvolvimento social está a afastar-nos das instituições da modernidade, conduzindo-nos a uma nova e distinta ordem social. No entanto, este é somente um dos nomes que tem sido empregue para definir a actual situação e, pactuando com as palavras de Santos (1994: 70) «à falta de melhor, é um nome autêntico na sua inadequação».

Para uma melhor compreensão da actual concepção de sociedade, importa perceber os contornos precedentes que lhe servem de alicerce. A ideia de modernidade fez da racionalização o único princípio de organização da vida colectiva e individual e «manifesta a ruptura necessária com o finalismo do espírito religioso que apela sempre a um fim de história» (Touraine, 1994: 21). No centro da sociedade, Deus é substituído pela Ciência, rompendo com as crenças, os laços sociais, e as culturas tradicionais, em nome dos progressos da Razão, que seriam sinónimo de liberdade e felicidade.

«Século após século, os modernos procuraram um modelo “natural” de conhecimento científico da sociedade e da personalidade, seja esse modelo mecanicista, organicista, cibernético ou assente numa teoria geral dos sistemas. Estas tentativas foram constantemente apoiadas pela convicção de que, ao fazer-se do passado tábua rasa, está-se a libertar os seres humanos das desigualdades herdadas, dos medos irracionais e da ignorância.» (Touraine, 1994: 24)

Para os modernos, a modernidade «corresponde à fase da crença nas potencialidades propostas [...], à sua “boa consciência” cultural, epistemológica e civilizacional» (Magalhães, 1998: 24). O pensamento moral do século das Luzes é assente na virtude, cujo caminho deve ser seguido pelo ser humano, sob pena de ser considerado uma vítima da sociedade “corrompida”. Torna-se necessária a submissão à ordem natural das coisas e a Natureza imprime-se no Homem através da felicidade alcançada por essa aceitação. Este apelo à Natureza procura dar ao bem e ao mal um fundamento social, conduzindo à ideologia da sociedade como fonte de valores e como um princípio de explicação e de avaliação de comportamentos. O projecto da modernidade designa, assim, a possibilidade de transformação, de lutas, contradições e ambiguidades, decorrentes da ausência ou enfraquecimento dos valores e da ampliação das variáveis de acção.

Ao analisar as mudanças básicas nas sociedades contemporâneas, Giddens remete-as, tal como Touraine, para o fenómeno da modernização, afirmando que o uso do termo modernidade «pode entender-se como o equivalente tosco de “mundo industrializado”, desde que se reconheça que o industrialismo não é a sua única dimensão institucional. [...] Uma segunda dimensão é o capitalismo¹⁰» (1994: 13).

¹⁰ Santos, opondo-se à emergência do capitalismo no século XV, enunciado por Wallerstein, defende que o sistema capitalista surge no século XIX, fundamentando-se nas relações de produção que estabelece

A emergência do Estado-nação moderno¹¹, assente politicamente nos pilares da cidadania, da democracia e do modo de produção capitalista, conduziu à definição de territórios nacionais com base numa dimensão global, acompanhados de um discurso de cultura nacional (Hall, 2003a).

«As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura *nacional*. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de “teto político” do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas” (Hall, 2003a: 49)

Neste sentido, foram criados padrões de alfabetização universais, generalizada uma única língua como meio de comunicação hegemónico em toda a nação, edificada uma cultura homogénea e assegurada a existência de instituições culturais nacionais, como por exemplo o sistema educacional. Conforme destaca (Giddens, 1992: 3), «os modos de vida que a modernidade fez nascer arredaram-nos de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma forma sem precedentes».

Numa perspectiva, a Nação não seria mais do que a forma política da modernidade, pois elimina as tradições, os costumes e as crenças por um espaço nacional absoluto, edificado pela lei inspirada nos princípios da Razão. Como forma de superar as culturas tradicionais e locais resistentes à mudança, as sociedades modernas e industriais concebem assim a ideia de uma cultura nacional construída pelo Estado. Neste processo, a Escola assume particular importância, como forma privilegiada de educação e onde seria realizado o processo de transmissão cultural. A cultura nacional é aqui produtora da consciência colectiva preconizada por Durkheim.

Contudo, é precisamente na ideia de Nação que o projecto da modernidade ganha mais força, mas é também nela que adquire mais resistências. Enquanto esta forma de nacionalismo era inculcada na sociedade em nome da modernização que

«entre o capital e o trabalho e são elas que determinam e emergência e a generalização de um sistema de trocas caracterizadamente capitalista» (1994: 72).

¹¹ Não é simples e cronologicamente possível datar com exactidão e contextualizar a génese da figura do Estado-nação, ainda que esta remonte ao período entre os séculos XIII e XVI, na Europa, aquando do declínio dos senhores feudais e da formação dos territórios monarcas. Contudo, podemos afirmar que as transformações produzidas no século XVIII, conhecido como o Século das Luzes, conduziram ao aparecimento do Estado-nação moderno.

conduziria ao desenvolvimento económico e ao progresso, emergia o reverso da situação, na medida em que a modernidade comercial e industrial fazia, simultaneamente, apelo às ideias universalistas de produção, de mercado e de trocas internacionais. Nesta óptica,

«a nação não é a figura política da *modernidade*, ela é o agente principal da *modernização*, o que significa que ela é o agente não moderno que cria uma modernidade cujo controlo procurará manter, ao mesmo tempo que aceitará perdê-lo em parte em proveito de uma produção e de um consumo internacionalizados.» (Touraine, 1994: 166)

Graças ao emprego da força e da razão, as sociedades ocidentais, no seu processo de modernização, ficaram «viradas para o exterior, proclamando constantemente os seus fins e as suas estratégias» (Touraine, 2005: 61). Aliás, Giddens (1992: 125) afirma que «a modernidade é intrinsecamente globalizante e as consequências perturbadoras deste fenómeno combinam-se com a circularidade do seu carácter reflexivo para formarem um universo de acontecimentos onde o risco e o acaso assumem uma nova natureza». O autor descreve as mudanças nas sociedades e a sua influência na vida social como o resultado da modernização “reflexiva”, que assume características diferenciadas do período precedente, onde os hábitos e costumes da população eram estáveis, marcados por uma certa previsibilidade. O mundo marcado por ela dependia da diversidade cultural, inerente ao afastamento geográfico, das tradições locais e das mudanças a longo prazo, em que as grandes narrativas¹² assumem um valor fundacional. No entanto, refere que «a reflexividade da modernidade deve ser distinguida da monitorização reflexiva da acção, que é intrínseca a toda a actividade humana» (Giddens, 1994: 18)¹³. De facto, inerente à modernidade está a ideia de reflexividade, que pode ter sido muitas vezes mal interpretada, na medida em que, quando a razão vem substituir a tradição, emerge a ideia de uma maior certeza do que aquela oferecida pelo paradigma anterior, mas esta ideia só subsiste até ao momento em que percebemos que «a reflexividade da modernidade subverte a razão, pelo menos

¹² A grande narrativa da modernidade representa «a “linha condutora” determinante através da qual somos colocados na história como seres dotados de um passado definido e de um futuro previsível» (Giddens, 1992: 2) que, em condições de pós-modernidade, se evapora.

¹³ Giddens (1992: 27) acrescenta que «a reflexividade da vida social moderna consiste no facto de as práticas sociais serem constantemente examinadas e reformadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter. Devíamos ser claros a respeito da natureza deste fenómeno. Todas as formas de vida social são parcialmente constituídas pelo conhecimento que os actores têm delas. Saber “como prosseguir”, no sentido de Wittgenstein, é intrínseco às convenções que são estabelecidas e reproduzidas pela actividade humana».

onde a razão é entendida como aquisição de conhecimento certo» (Giddens, 1992: 27). A modernidade edifica-se através do conhecimento aplicado de forma reflexiva, mas o conhecimento revelou-se longe de carregar consigo a certeza e a verdade.

Segundo Bauman (1991), a modernidade ficou marcada pelo princípio da racionalidade, trazendo consigo uma sociedade caracterizada «desde o início por uma intolerância radical face a quaisquer formas de vida diferentes da sua», concebendo «essas diferenças como ignorância, superstição ou atraso» (Bauman, 1991: 232). A essência da ordem social moderna residia na convicção de um direito monopolista que atribuía sentido e julgava todas as formas de vida a partir do seu ponto de vista superior. Na terra da modernidade, somente uma forma de vida era tolerável e esta só ganharia *status* de cidadania se fosse «primeiro naturalizada, expurgada de toda a estranheza e, afinal, subjugada – ou seja, só de uma forma que possa ser plenamente traduzida na linguagem da escolha racional» (Bauman, 1992: 232). Como tal, «a subjectividade também foi considerada como um dado bruto que devia ser transformado em análise objectiva. Nada podia opor-se ao interesse geral da sociedade, e os egoísmos e todas as resistências deviam ser ultrapassadas em nome da razão e do progresso» (Touraine, 2005: 62). Neste sentido, a ontologia social da modernidade realiza-se no Estado, onde o indivíduo se deve realizar. A cidadania, funda-se, assim, «no contrato social como ontologia social, quer dizer, o contrato social é o que constitui o corpo social como cidade e os indivíduos como cidadãos» (Stoer e Magalhães, 2005: 90). Os indivíduos prescindem da sua acção e das pertenças mais imediatas, sejam étnicas ou locais, para se entregarem ao Estado, sendo a sua vida regulada pelos princípios deste.

Numa análise geral da modernidade, percebemos a dimensão das profundas mudanças ocorridas neste período que afectam todas as dinâmicas sociais e pessoais.

«Tanto em extensividade como em intensividade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas do que a maior parte das mudanças características dos períodos anteriores. No plano da extensividade, serviram para estabelecer formas de interligação social à escala do globo; em termos de intensividade, vieram alterar algumas das características mais íntimas e pessoais da nossa existência quotidiana» (Giddens, 1992: 3)

A modernidade intensificou a interligação entre os dois “extremos” de extensividade e intensividade: influências globalizadoras por um lado, e tendências pessoais, por outro. De facto, uma das características mais relevantes que nos permite

distinguir a era moderna de qualquer outra precedente, é o veemente dinamismo da modernidade, que se realizou na separação espaço-tempo, no desenvolvimento de mecanismos de descontextualização e na apropriação reflexiva de conhecimento. O mundo moderno é um mundo desenfreado, pois não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido do que em qualquer outro sistema anterior, como também o é o seu âmbito ou a profundidade com que afecta as práticas sociais e os modos de comportamento dos sujeitos.

«O caminho, no essencial, estava traçado. A primeira metade do século XX foi ainda dominada por esse modo de produção dos indivíduos anterior à viragem histórica, característico do programa institucional, «em que o sentido vem de cima» (Dubet, 2002: 24). Foram apenas necessárias algumas dezenas de anos, para que se operasse a inversão, para que a energia viesse já não «de cima, dos deuses e da hierarquia, mas sim de baixo, por si mesma» (idem: 332)» (Kaufmann, 2005: 72)

A este propósito, Touraine (1984: 226) interrogou-se: «Não será tempo de questionar a nossa representação da vida social, de substituir uma concepção centralizada nas noções de evolução, de instituição e de participação por uma valorização das ideias de autoprodução, de movimento social e de sujeito?». Na perspectiva do autor, as sociedades modernas «apreciaram o pensamento e a ciência, mas desconfiaram da consciência» (2005: 61).

Como percebemos, o projecto da modernidade, pretendeu articular racionalidades que visaram

«ordenar – cognitiva, política, moral e esteticamente – os fluxos de mercadorias, de pessoas e das palavras, numa “procura desesperada de estrutura” [...], numa narrativa optimista cuja personagem central é triúnica: Homem/Estado/Razão. O fim da modernidade começa com o estilhaçar dessa unidade, isto é, com a tomada de consciência, por parte dessa personagem, da sua personalidade esquizóide.» (Magalhães, 1998: 25)

De facto, a narrativa do Estado nas sociedades contemporâneas começou a enfraquecer, sendo esta fragilidade oriunda de duas ordens de razões. Em primeiro lugar, os estados-nação ocidentais, partindo da reflexão sobre acontecimentos históricos, comumente realizados por intelectuais, «desvelaram as narrativas do estado-nação como dispositivos de legitimação dos seus aparentemente gloriosos feitos, mas que

foram, muitas vezes, e na prática, pouco mais do que a justificação da escravatura, da colonização, da exploração capitalista, etc.». E segundo lugar, com base na localidade e na diferença, «as narrativas nacionais foram desafiadas por outras narrativas, sendo elas ecológicas, feministas, referentes a identidades sexuais, estilos de vida, populações indígenas, etc.» (Stoer e Magalhães, 2005: 105-106)

Nos primórdios do século XXI, estamos a sair da época em que tudo se revelava e explicava em termos científicos ou sociais, para uma modernidade reconstruída (Touraine, 1994), em que as sociedades estão mais viradas para o interior de si mesmas e para o interior de cada um que nelas habita. Vivemos «a passagem de um paradigma para outro, de uma linguagem social sobre a vida colectiva para uma linguagem cultural» (Touraine, 2005: 12), acrescentando, ainda, que «o único modelo cultural susceptível de dar uma nova vida a um Ocidente agora disseminado por quase todo o globo é aquele que opõe à polarização de um tipo de modernização, hoje em declínio, o movimento inverso, o da recomposição e da recombinação dos elementos antes separados para que um dominasse o outro» (Touraine, 2005: 213).

Bauman comenta que a pós-modernidade «chama a atenção para a continuidade e descontinuidade como se se tratasse de duas faces de uma intrincada relação entre a presente condição social e a formação que a precedeu e a gestou», referindo que «a pós-modernidade pode ser concebida como a modernidade consciente da sua verdadeira natureza – modernidade em si» (1992: 187). Na óptica do autor, a pós-modernidade não é «nem um afastamento transitório do “estado normal” da modernidade; nem um estado doentio da modernidade, nem algo a ser rectificado, um caso de modernidade em crise. É, antes, uma condição social auto-reprodutora, pragmaticamente auto-sustentável e com uma lógica própria, com traços específicos» (1992: 189).

Reflectindo sobre a emergência de um novo paradigma, Santos (1987: 37) apela a um «conhecimento prudente para uma vida decente», que designa de paradigma emergente.

«Depois da euforia cientista do século XIX e da consequente aversão à reflexão filosófica, bem simbolizada pelo positivismo, chegámos a finais do século XX possuídos pelo desejo quase desesperado de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nós próprios.» (Santos, 1987: 30)

Neste quadro, posteriormente identificado pelo autor como pós-moderno (Santos, 1992), é de *nós*, do *eu*, das pessoas que se trata, convidando a uma perspectiva mais sincrética e mestiça, menos *iluminista* e *positivista*, afastando a lógica do terceiro excluído¹⁴ e deixando em declínio as ideias racionalistas e dualistas que alimentavam os motores do paradigma dominante.

Na esteira de Giddens, na viragem do século conseguimos perceber que as ligações entre as instituições modernas e a sociologia se foram tornando cada vez mais complexas e problemáticas do que se previra, causando um radical impacto na «natureza da vida social quotidiana» e afectando «os aspectos mais pessoais da nossa existência» (1994: 1)¹⁵. A vida em sociedade compreendida como a manifestação de uma essência ou de exigências funcionais entra em crise. «Ao hoje pertence não só a decomposição do passado e um sentimento geral de crise, mas a recuperação do sujeito, a dúvida relativamente a todas as formas de organização social e a exigência de liberdade criadora» (Touraine, 1984: 226), tendo em conta que a criatividade «significa a capacidade de agir ou pensar inovadoramente em relação a modos de actividade pré-estabelecidos» (Giddens, 1994: 36).

«Este avanço das subjectividades sacudiu um modo de raciocínio que só queria crer na objectividade, na razão impessoal, no cálculo e no interesse. Além disso, ele ancorou o modelo ocidental na modernidade, visto que a afirmação dos direitos humanos, ao mesmo tempo individuais e universais, é uma das componentes fundamentais da modernidade.» (Touraine, 2005: 101)

Neste “retorno do actor”, vislumbrado por Touraine (1996), «o sujeito apreende-se, para lá das suas obras e por oposição a elas, como silêncio, como estranheza perante o mundo dito social e também como desejo de encontro com o outro, reconhecido como sujeito», sendo que esta nova postura de distanciamento em relação à sociedade não deve «fechá-lo em si mesmo, mas preparar o seu regresso à acção, levá-lo a investir-se num movimento social ou numa inovação cultural» (Touraine, 1996: 12-13). Contudo, Touraine alerta-nos para os perigos que este contexto pode trazer para as sociedades e para os indivíduos, reconhecendo que o renovar das subjectividades, assim como todos

¹⁴ A lei do terceiro excluído, em latim resumido na expressão *tertium non datur*, assenta na dualidade das hipóteses previstas para que uma dada proposição seja válida, não prevendo terceiras possibilidades.

¹⁵ Segundo Kaufmann (2005: 267) «a procura identitária está intrinsecamente ligada à modernidade», contudo, «ela só se impõe, aliás, verdadeiramente, no período contemporâneo, com a generalização da invenção de si mesmo individual».

os movimentos de libertação que o antecederam e estiveram na sua base, tomou frequentemente formas positivas, mas também negativas quando resulta, por exemplo, num novo comunitarismo. «Nestes casos, as subjectividades são engolidas por aparelhos de poder que, mesmo falando em seu nome, as transformam no seu contrário, visto que definem cada indivíduo pela sua pertença a uma comunidade que não reconhece no seu seio nem minorias nem oposição» (Touraine, 2005: 101).

Debruçando-se sobre as sociedades contemporâneas, Bauman (2001) fala-nos de uma modernidade “líquida”¹⁶ como sendo o paradigma actual, onde está em “liquefacção” o discurso sólido e fixo dos compostos institucionalizados. A modernidade imediata é “leve”, “fluida” e infinitamente mais dinâmica que a modernidade “sólida” que suplantou. A passagem de uma a outra acarretou profundas mudanças em todos os aspectos da vida humana. Nesta nova modernidade flexível prevalece a ascensão de um objectivo individual, em detrimento dessas instituições, analogamente sólidas e tradicionalistas que estigmatizavam o indivíduo.

Sendo a modernidade tardia¹⁷ «caracterizada por um cepticismo generalizado acerca da razão providencial, junto com o reconhecimento de que a ciência e a tecnologia são um pau de dois bicos, criando novos parâmetros de risco e perigo bem como oferecendo possibilidades benéficas para a humanidade» (Giddens, 1994: 25), viver neste paradigma assemelha-se à sensação de conduzir o “carro de *Jagrená*”¹⁸. Neste sentido, vivemos numa “sociedade de risco”, como preconizou Ulrich Beck (1986), ponderando constantemente as possibilidades de acção abertas, sejam elas positivas ou negativas.

No debate actual sobre o mundo contemporâneo, apenas uma certeza se impõe com cada vez mais veemência: vivemos um momento de mudanças aceleradas e profundas que implicam a reconfiguração dos nossos modos de viver, agir, ser e estar. Estas mudanças têm sido responsáveis por novos modos de pensar o mundo e por uma

¹⁶ Sobre o termo empregue para caracterizar o contexto das sociedades actuais, o autor afirma que “os «fluidos» são assim chamados porque não conseguem manter a forma por muito tempo e, a menos que sejam derramadas num recipiente apertado, continuam mudando de forma sob a influência até mesmo das menores forças. Num ambiente fluido, não há como saber se o que nos espera é uma enchente ou uma seca – é melhor estar preparado para as duas possibilidades (Bauman, 2005: 57)

¹⁷ A modernidade tardia é aqui entendida como a corrente fase de desenvolvimento das instituições modernas, marcada pela radicalização e globalização de traços básicos da modernidade.

¹⁸ Segundo Giddens (1992), *Jagrená* ou *Juggernaut*, é um termo originário da palavra hindu *Jaggannath*, “senhor do mundo” é uma representação do deus Vishnu ou Krishna que, segundo a lenda, inspirava tanta devoção e entusiasmo nos seus crentes que estes, muitas vezes, na ânsia de tocarem a sua imagem no desfile popular, eram esmagados pelas rodas do enorme carro que o transportava.

tentativa das próprias pessoas de encontrar um sentido para o que está a acontecer à sua volta, nos seus confrontos quotidianos com o *outro* e consigo próprios.

“Sempre que muda o nosso olhar sobre nós mesmos, sobre o nosso ambiente e a nossa história, temos a impressão de que o velho mundo caiu em ruínas e que nada mais o poderá substituir. É isso que hoje sentimos mas, tal como o fizemos no passado, vamos tentar construir uma nova representação da vida social e evitar assim a impressão angustiante da perda de todo o sentido.” (Touraine, 2005: 11)

A sociologia do conhecimento mostrou que “não existem limbos epistemológicos e que todos os espaços mentais são sociológica e ideologicamente marcados» (Magalhães, 1998: 27), por isso não basta inventar novos termos, nem tão pouco inventariar os existentes para analisar a situação actual. Importa, agora, conhecer os contornos de uma época que se fechou sobre a sua própria definição, para se poder delinear a seguinte. Lembrando Foucault, “para pensar o sistema, eu já era compelido por um sistema, que eu não conheço, e que recuará à medida que eu o descobrir, à medida que ele se descobrir...” (Foucault, 1966, cit. por Magalhães, 1998: 27).

Se outras virtudes não teve, o debate Modernidade/Pós-modernidade veio, pelo menos, reavivar a consciência de uma reflexão mais crítica e profunda que assuma que «a referência ao passado seja simultaneamente uma relação ao novo que começa a fazer a sua aparição nas decisões de um presente grávido de futuro» (André, 2005: 15). Porém, a questão da pós-modernidade também trouxe consigo a consciência sobre a fragmentação em que vive os sujeito contemporâneo, a pluralidade de lugares e a diversidade de olhares que lhe serve de referência e, simultaneamente, dispersa a sua vivência e a própria reflexão sobre as pertenças. Esta multiplicidade de mundos que habita coloca o sujeito perante um velho dilema interno: unidade e diversidade, identidade e diferença.

2. Concepções de identidade: das narrativas do Estado-nação às autonarrativas

«A modernidade não assenta num princípio único e menos ainda na simples destruição dos obstáculos que se opõem ao reino da razão; ela é feita do diálogo entre a Razão e o Sujeito. Sem a Razão, o Sujeito encerra-se na obsessão da sua identidade e sem o Sujeito, a Razão torna-se no instrumento de poder. Neste século, conhecemos tanto a ditadura da Razão como as perversões totalitárias do Sujeito; será possível que as duas figuras da modernidade, que se degladiaram ou se ignoraram mutuamente, falem, por fim, uma com a outra e aprendam a viver juntas?» (Touraine, 1994: 14)

A par da (in)definição do mundo contemporâneo ocidental e dos paradigmas associados, surge a questão da identificação e da identidade, focada em numerosos debates e que hoje, mais do que nunca, é uma problemática central nas mais diversas disciplinas. Contudo, este debate não é recente e, possivelmente, poderá remontar às escolas jónica e eleática. Sem se pretender aqui acompanhar o longo percurso histórico e filosófico do Ocidente, é nossa intenção realçar apenas algumas das reflexões relativas à concepção de sujeito e de identidade que conduziram ao surgimento do sujeito uno, estável e racional das sociedades tradicionais e modernas. A problemática da concepção da identidade do sujeito remonta, assim, a grandes pensadores como Heraclito, Parménides, Sócrates, Platão e Aristóteles que questionavam e debatiam estas questões, ainda que com conceitos diferentes das actuais (Magee, 1998).

Parménides e Heráclito terão sido os primeiros a estabelecer uma disputa em torno da essência do ser. Se para Parménides o ser assentava na necessidade lógica de permanência, sob o princípio de que *as coisas têm um ser, e este ser é; o ser é, o não-ser não é*, para Heráclito, seu opositor, o ser encontrava-se em constante mudança e sob o princípio de *estar sendo*, acreditando, portanto, na teoria da mobilidade. Assim, enquanto Parménides, através do princípio de identidade, crê na imutabilidade e na eternidade, Heráclito defendia a existência do *devir*, negando a eternidade das essências (Dubar, 2006).

Sócrates e seus contemporâneos, desviaram as atenções do mundo natural, centrando-se na compreensão do Homem. Nesta mudança antropológica, as preocupações passam do objecto para o sujeito, ao qual é associado o conceito de *alma*. Na perspectiva de Sócrates, mais do que saber o que sustenta o mundo, é fundamental saber como orientamos as nossas vidas e a nós próprios. Não acreditava meramente na

opinião que o Homem tinha de si próprio por considerar que esses juízos incertos não conduziriam ao conhecimento seguro. A razão assume aqui, quiçá, a sua primeira acepção (Dubar, 2006).

Platão, reunindo as teorias de Parménides e Sócrates, cria a *teoria das formas ou das ideias*, defendendo que é no espírito imutável do Homem que está a verdadeira essência (Magee, 1998). A constância comum é o que lhe confere unidade e segurança. O Homem, ao deparar-se com o mundo dos sentidos ou da aparência (mundo do não-ser), marcado pela instabilidade e mobilidade, afasta-se do pensamento puro, aquele que tem uma existência permanente, eterna e que caracteriza a perfeição. É neste mundo do ser, oposto ao mundo sensível, que reina a razão, através da qual se poderá construir e compreender a realidade. Com Platão, o ser adquire um espírito imutável, que lhe confere a verdadeira essência, o que lhe dá unidade.

Esta questão ontológica é criticada por Aristóteles, que não concebe a existência de dois mundos, defendendo a existência de apenas um mundo no qual a consciência humana passa primeiro pelos sentidos. Para este pensador, dividido entre substância e percepção, a realidade do ser não pode conceber-se sem a substância que o constitui, remetendo para essas categorias fundadoras do indivíduo, que são os hábitos, o *ethos* e *hexis*. Assim, o indivíduo não poderia ser definido unicamente pelo mundo das ideias.

Descartes distingue-se com a concepção do sujeito através do princípio racional. Com a expressão *Penso, logo existo!*, surge a concepção do sujeito racional, pensante, consciente, situado do centro do conhecimento. Defende a existência de duas substâncias distintas: a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Embrenhado neste grande dualismo, Descartes coloca o *eu* no centro da mente humana, inteiramente autónomo da matéria e do corpo (Hall, 2003a). Este sujeito cartesiano sugere a natureza mais íntima do Homem, aquilo que ele é, denotando características claramente essencialistas¹⁹.

Locke descrevia o sujeito em termos da mesmidade (*sameness*), dono de uma identidade que permanecia imutável e contínua. «A identidade da pessoa alcança a exacta extensão em que a sua consciência pode ir para trás, para qualquer acção do

¹⁹ Segundo Dubar (2006). O essencialismo crê na identidade enquanto essência e na existência de um núcleo uno do indivíduo que não sofre alterações ao longo do tempo, mantendo-se igual a si mesmo nos diversos contextos que habita. Esta corrente essencialista é aquela que postula ao mesmo tempo uma singularidade essencial de cada ser humano (a possibilidade de dizer “quem é que ele é” em si) e uma pertença igualmente essencial que não depende do tempo, que constitui uma pertença, herdada à nascença (a possibilidade de dizer “o que ele é”). Acredita-se que cada um é definido a priori e cumpre o seu destino, que está inscrito nos seus genes.

passado» (Locke, 1967 cit in Hall, 2003a, 27-28). Esta concepção do “indivíduo soberano” está inscrita nos processos que fizeram o mundo moderno.

As pinceladas históricas e filosóficas, não exaustivas nem tão lineares como poderão parecer, pelas diversas perspectivas e tensões em torno do conceito de sujeito e de identidade que aqui se apresentam, servem apenas para realçar que todas as teorias, reflexões e debates deram o seu contributo para a emergência do sujeito moderno e de uma concepção essencialista da identidade, da qual, de resto, nos distanciamos.

Em contextos tradicionais, a identidade estava intimamente ligada às referências de espaço e de tempo, dimensões essas que surgiam inseparáveis e que transmitiam um sentimento de segurança identitária por conferirem um *continuum* de significado para os sujeitos, em comunidade.

«Nas culturas tradicionais, o passado é respeitado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar o controlo reflexivo da acção na organização espacio-temporal da comunidade. É um meio de lidar com o tempo e o espaço, que insere cada actividade ou experiência particulares na continuidade de passado, presente e futuro, sendo estes, por sua vez, estruturados por práticas recorrentes» (Giddens, 1992: 26)

Assim, a identidade «parece depender de redes de nomes e de lugares. Identificar-se é referir-se à sua genealogia e desvendar o seu lugar de origem» (Stoer e Magalhães, 2005: 103). Os momentos e lugares vividos pelos sujeitos possuem um sentido de plenitude, conferindo um forte sentimento de pertença e identificação. Dubar (2006) denomina essas formas de identificação comunitárias de sistemas de nomes e lugares. «Estas formas [identitárias] são estreitamente dependentes das crenças no carácter essencial das pertenças a certos grupos considerados como primordiais, imutáveis ou simplesmente vitais para a existência individual» (Dubar, 2006: 10).

No século XIX surge um novo paradigma sociocultural, designado de modernidade, que, associado ao capitalismo, concebeu nas sociedades os indivíduos/cidadãos, que se identificavam pela sua ocupação profissional e posição no sistema de produção. «A identificação por via do lugar do trabalho, através da actividade laboral, tornou-se progressivamente central para os discursos de identidade» (Stoer e Magalhães, 2005: 103). Foi neste período que se desencadeou a revolução identitária, desencadeada do alto da sociedade através do Estado, reformulando as

relações sociais em seu proveito. Os indivíduos eram, assim, «fundidos no seu papel»²⁰ (Dubet, 2002: 31), sendo fabricados pelo Estado como «personagens sociais» que seguiam um programa fundado na adequação da pessoa ao papel.

Efectivamente, a modernidade trouxe consigo a figura do Estado-nação e, com ele, a crença numa identidade nacional, fixa, homogénea, voltada para a regulação da comunidade, que assumia um papel primordial na construção social dos indivíduos. As promessas de uma “consciência esclarecida” pressupunham que os indivíduos fossem membros de uma nação e pertencentes de um estado, que lhes daria uma identidade. Pertencer ao Estado-nação e a si próprio conferia a segurança identitária e ontológica aos sujeitos. Assim, a identidade acaba por ser um processo histórica e intrinsecamente ligado à modernidade (Kaufmann, 2005) e esta, aludindo aos princípios da razão e da regulação, constrói um indivíduo à semelhança de uma entidade estável e autónoma, sob um sistema de valores indubitável. No projecto moderno, a pertença nacional era um dado adquirido e inquestionável, “natural”. O processo de formação das identidades assentava, assim, na identidade nacional, na identidade jurídica e na identidade subjectiva, colocando «o Eu no cruzamento dos seus três eixos fundadores: a Razão, o Homem e o Estado» (Stoer e Magalhães, 2005: 89).

«A “identidade nacional” foi desde o início, e continuou sendo por muito tempo, uma noção *agonística* e um grito de guerra. Uma comunidade nacional coesa sobrepondo-se ao agregado de indivíduos do Estado estava destinada a permanecer não só perpetuamente incompleta, mas eternamente precária – um *projecto* a exigir uma vigilância contínua, um esforço gigantesco e o emprego de boa dose de força a fim de assegurar que a exigência fosse ouvida e obedecida» (Bauman, 2005: 27)

O Estado procurava a obediência dos seus indivíduos, representando-se como a concretização do futuro da nação e a garantia da sua continuidade. Dubet (2002: 25), defende que, à imagem da Escola, que iniciou um «projecto de domínio universal sobre as almas», todos os sectores da sociedade desenvolveram o que ele designa de «programa institucional», legado do projecto das Luzes em que o sentido surge de cima para baixo, graças a combinações estáveis e coerentes de orientações normativas.

²⁰ Kaufmann (2005), refere que o conceito de papel é hoje rejeitado pelo facto de ser associado aos antigos papéis estritamente predefinidos e normativos, tendo como referências Ralph Linton e Talcott Parsons, que trabalharam sobre as sociedades primitivas e sobre uma primeira fase da modernidade, respectivamente. O autor aceita a crítica se se quiser dizer que a sociedade mudou e que a teoria dos papéis, fundada nos antigos papéis, é inadequada para compreender a sociedade contemporânea, propondo a sua recuperação através da sua inscrição no processo histórico.

Entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, nasce o «indivíduo soberano» (Hall, 2003a: 25), que representou uma ruptura com o passado. Credo na máxima de que «a obediência liberta» (2002: 37), o Estado acaba por, num mesmo movimento, pretender socializar o indivíduo e constituí-lo como sujeito. Emerge o sujeito moderno. O indivíduo, enquanto sujeito, assim como a humanidade, realizam-se no Estado, «onde a liberdade (individual) adquire a sua objectividade e vive na fruição de si mesma» (Hegel, 1965, cit. in Stoer e Magalhães, 2005: 90). Assim, a instituição impõe-lhes um *habitus*²¹ e uma identidade de acordo com as exigências da vida social, sem que lhes seja necessário desenvolver um questionamento ontológico, sendo que a cidadania funda-se no contrato social como ontologia social²². «As identidades especificam-se, sendo ao mesmo tempo socialmente fabricadas e atribuídas pela imensa e coerente maquinaria estatal» (Kaufmann, 2005: 57). Os indivíduos, vistos como personagens num cenário pronto a recebê-los, são construídos a partir dos seus papéis específicos na sociedade, sob a convicção da adequação do papel à pessoa (Dubet, 2002).

Segundo Bauman, a ideia de identidade, e particularmente a ideia de identidade nacional, não emergiu como um “facto da vida” auto-evidente da experiência humana, tendo sido «forçada a entrar na *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos – e chegou como uma *ficção*» (2005: 26), que se solidificou num facto. A sentida “crise de pertença” gerou um esforço no sentido de transpor o hiato entre o “deve” e o “é”, assim como a construção de uma realidade à semelhança da ideia. E o Estado fez o necessário para tornar esse “dever” obrigatório a todos aqueles que se encontravam sob a sua soberania territorial. «A ficção da “natividade do nascimento” desempenhou o papel principal entre as fórmulas empregadas pelo nascente Estado moderno para legitimar a exigência de subordinação incondicional de seus indivíduos» (2005: 27). Para o autor, a identidade nacional «nunca foi como as outras identidades. Diferentemente delas, que não exigiam adesão inequívoca e fidelidade exclusiva, a identidade nacional não reconhecia competidores, muito menos opositores. Cuidadosamente criada pelo Estado

²¹ Conceito de Pierre Bourdieu, que refere que «falar de *habitus*, é admitir que o individual, e mesmo o pessoal, o subjectivo, é social. O *habitus* é uma subjectividade socializada» (1992: 101). Mais adiantes, teceremos mais considerações sobre este mesmo conceito, alvo de divergentes interpretações.

²² Usando as palavras de Stoer e Magalhães (2005: 89), por ontologia social da modernidade entendo «a forma como as relações sociais, os grupos e os indivíduos são, enquanto tal, legitimados, aceites e reconhecidos, quer dizer, a forma como são conceptualizadas e vividas as relações sociais no âmbito de um dado corpo social». Em oposição, em contextos pós-modernos, surge uma nova ontologia social, «no âmbito da qual a afirmação das diferenças se torna um dispositivo para compreender as novas formas de cidadania».

e as suas forças [...] objectivava o direito monopolista de traçar a fronteira entre “nós” e “eles”» (Bauman, 2005: 28).

O sujeito do Iluminismo era concebido como um «indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de acção, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo» (Hall, 2003a: 10-11). Aqui, a identidade pessoal gira em torno de uma mesmidade essencial do ser humano, que se quer uno e estável. Esta perspectiva reconhece no indivíduo um núcleo idêntico a si mesmo durante toda a existência e nos mais diversos contextos, que lhe garante a individualidade. Williams (1976 cit in Hall, 2003a: 25) observa que, «por um lado, o sujeito é “indivisível” – uma entidade que é unificada no seu próprio interior e não pode ser dividida além disso; por outro lado, é também uma entidade que é “singular, distintiva e única”». A identidade pessoal era, assim, perspectivada a partir de um fundamento ontológico racionalista, fundada na rejeição da mudança e da diversidade.

De facto, a crença do Estado moderno na existência de uma identidade cultural capaz de definir a identidade nacional foi a expressão máxima de uma ideologia monocultural incapaz de reconhecer as diferenças e que, conseqüentemente, conduz à negação da individualidade da própria pessoa (Cuche, 1999).

«Fazer da identidade uma tarefa e o objectivo do trabalho de toda uma vida, em comparação com a atribuição a *estados* da era pré-moderna, foi um ato de libertação – libertação da inércia dos costumes tradicionais, das autoridades imutáveis, das rotinas pré-estabelecidas e das verdades inquestionáveis» (Bauman, 2005: 56).

Nesta perspectiva, para assumir riscos e fazer escolhas o indivíduo necessita duma tripla confiança – em si mesmo, nos outros, na sociedade em geral. «A sociedade é necessária como um árbitro, não como outro jogador que mantém as cartas coladas ao peito e gosta de surpreender você...» (Bauman, 2005: 56-57).

Hall (2003a), refere que o sujeito do Iluminismo deu lugar ao sujeito sociológico que, apesar de manter a sua essência ou núcleo interior, admite que este já é formado e transformado numa interacção permanente com os contextos culturais exteriores a si e com as identidades que esses mundos encerram. Essa concepção sociológica da identidade «costura o sujeito à estrutura» (Hall, 2003a: 12), estabilizando os sujeitos e

os mundo que habitam para torná-los unificados e decifráveis. Esta perspectiva, considerada pelo autor como a que conduziu ao sujeito pós-moderno, reflecte a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que esse núcleo interior dos indivíduos não era autónomo e hermético.

De facto, a intensificação da complexidade das sociedades associada à organização política, com a constituição dos estados-nação, e ao desenvolvimento dos processos de industrialização, com o capitalismo industrial, desencadeou uma concepção mais social e colectiva do sujeito. Nesta perspectiva, destaca-se Hegel, com a recusa do isolamento do sujeito, defendendo que enquanto este permanecer uma unidade individual, encerrada em si mesma e recusando a permeabilidade, não alcançará a realização pessoal. Daqui se depreende que a identidade resultaria de um reconhecimento mútuo que possibilitaria o desenvolvimento da consciência individual.

Numa outra perspectiva, é com Freud que surge a reflexão moderna sobre a identidade, apesar de raramente o utilizar nas suas obras. Considerado como o impulsionador do conceito de identificação²³, designa-o como «o processo (e o resultado do processo) pelo qual uma pessoa se percebe, ao nível do imaginário, idêntica a uma outra relativamente a um impulso, atitude e globalmente» (Neto, 1998: 69). Este conceito «é bastante mais do que uma simples imitação: uma verdadeira apropriação» (Kaufmann, 2005: 24), pois permite ao indivíduo estruturar o seu *eu* através de jogos identificatórios com quem o rodeia, interiorizando modelos e imagens, «de tal modo que a psicologia individual se apresenta, desde o início, como sendo ao mesmo tempo, por um certo lado, uma psicologia social no sentido lato e plenamente justificado do termo» (Freud, 1987, *cit in* Kaufmann, 2005: 24).

Erikson (1972), apropriando-se da concepção de Freud quando concebe o indivíduo como um processo, contínuo e mutável, aberto ao ambiente social envolvente, desenvolve uma concepção de identidade do *eu*, salientando a importância dos contextos sociais nos indivíduos e o seu impacto na construção da identidade. Crendo que a esta não se constrói apenas a partir de processos intrapsíquicos mas também interrelacionais, defende a existência de uma relação entre a sociedade e o *ego*, sobre o qual esta age no sentido de consolidar, através de estruturas culturais, a identidade do

²³ A propósito deste conceito, Kaufmann (2005: 23), refere que «é menos conhecido que outros, que gozam hoje duma celebridade verdadeiramente universal», mas não se torna menos importante por esse facto, pois «o conceito de identificação tomou progressivamente na obra de Freud o valor central, que faz dele, mais do que um mecanismo psicológico entre outros, a operação pela qual o sujeito humano se constitui» (Laplanche e Pontalis, 1967, *cit in* Kaufmann, 2005: 23-24).

indivíduo, que assim absorve o *todo social* que habita (Kaufmann, 2005). Para Erikson, não há identidade sem sentimento de identidade. Assim, o indivíduo representa-se a si mesmo e mostra-se consciente de si e da relação que estabelece com o outro. Contudo, ele estabelece oito etapas do desenvolvimento da vida humana, nomeadamente na infância, sublinhando que a integração na vida adulta culmina na formação da «identidade final, fixada no termo da adolescência» (Erikson, 1972: 168). Neste sentido, do processo ao produto opera-se, claramente, uma visão de uma identidade única e estabilizada.

O conceito de interacção social, patenteado pelo interacionismo simbólico através dos seus defensores, como Mead (1962) e o seu seguidor, Goffman (1993), constitui um pilar fundamental para a análise da concepção de identidade relacionada com o contexto social. Na sua etimologia, interacção social pressupõe a ideia de uma acção de duplo sentido, assente na reciprocidade. Esta «influência recíproca dos indivíduos sobre as acções uns dos outros numa situação de presença física imediata» (Goffman, 1993: 26), subentende a existência de um *feedback* mútuo que, para além de modificar a percepção do indivíduo pela expectativa de uma reciprocidade, conduz simultaneamente à transformação da percepção daquele que é percepcionado (Marc e Picard s.d.: 9). Neste jogo dialéctico, a identidade é formada na interacção entre os indivíduos, entre o sujeito e o grupo, entre o eu a sociedade, entre o eu e o outro, num diálogo contínuo de mediação de valores, sentidos e símbolos. Assim, através da experiência social, o indivíduo interioriza a representação simbólica do outro, percepcionando-se a si mesmo, tendo em conta a representação que o outro possui dele. Esta interacção é mediatizada pelos símbolos significativos, que Mead denomina de linguagem (Marc e Picard s.d.: 71), pois o símbolo assume a mesma significação para ambos os intervenientes, o que permite interiorizar e antecipar a conduta do outro, organizando a sua própria acção. Assiste-se, assim, a um conceito basilar da teoria de Mead, a adopção e realização do papel social. O indivíduo já não se confronta como um outro singular mas com um outro generalizado, o grupo, que lhe permite manter a unidade do *self*. Contudo, se por um lado este «grupo [...] dá ao indivíduo a *unidade do eu*» (Dubar, 1997: 93), tal não significa que o indivíduo seja um mero sujeito passivo, pois o reconhecimento do eu passa tanto pela assimilação da normatividade social, como pela acção sobre o esse mesmo social (Marc e Picard s.d.: 72). Mead (1962) distingue, assim, duas componentes dialécticas do *self*: o *Me*, enquanto objecto

(passivo) e o *I*, enquanto sujeito (activo), desenvolvendo a noção de negociação identitária, apesar de nunca referir o termo identidade.

Goffman (1993), também inspirado em Mead, reconhece as subjectividades e apresenta-nos uma teoria dramática, inscrita numa perspectiva interaccionista, onde «a vida social pode ser comparada a uma cena onde os actores fazem uma representação e interpretam os papéis de acordo com a situação» (Marc e Picard, s.d.: 118). A sua teoria de apresentação do *self*, inspirada numa analogia com o mundo do teatro e da representação, centra-se na importância do modo como o eu se apresenta e se faz identificar perante o outro em múltiplos contextos sociais, ou seja, do

«modo como o indivíduo, em situações de trabalho habituais se apresenta a si próprio e à sua actividade perante os outros, as maneiras como orienta e controla a impressão que os outros formam dele, as diferentes coisas que poderá ou não fazer enquanto desempenha perante os outros o seu papel.» (Goffman, 1993: 9)

Esta convicção do indivíduo no papel que representa numa determinada situação social está associada à sua consciência relativamente à impressão que causa no outro. Assim, Goffman (1993) distingue duas formas de expressividade que guiam o indivíduo na sua “representação”: a expressão que *transmite*, que inclui os símbolos verbais ou os seus substitutos usados para veicular informação; e a expressão que *emite*, de tipo mais teatral e contextual, preferencialmente não verbal e aparentemente não intencional. Ao primeiro, a «região de fachada», representa um «equipamento expressivo de tipo padronizado empregue intencional ou inconscientemente pelo indivíduo durante o seu desempenho» (Goffman, 1993: 34); ao segundo, a «região de bastidores», trata-se de um «lugar ligado a certo desempenho, onde as impressões visadas por esse mesmo desempenho são contrariadas conscientemente» (Goffman, 1993: 135-136). Esta visão, que distingue a identidade pessoal da identidade social, apesar de apelar às subjectividades e de combater o essencialismo no sentido de sublinhar a identidade como processo dinâmico e aberto, deixa transparecer que o indivíduo surge como uma modelação social, nascido da normatividade que lhe é inculcada pela socialização. Neste sentido, o indivíduo não deixa de se centrar nos determinismos sociais e o resultado das interacções sociais persiste numa concepção essencialista (Hall, 1997). Nesta perspectiva, segundo Mendes (2001: 495), apoiado em Goffman, o equilíbrio do indivíduo dependeria do jogo entre a sua identidade social virtual, «constituída pelas

exigências e características que imputamos aos indivíduos», e a identidade social real, constituída pelos «atributos que aqueles realmente possuem e as categorias sociais a que pertencem». Apesar de o indivíduo poder usar diversas «faces»²⁴ enquanto representa o seu papel social, não deixa de ter um núcleo interior e central que lhe confere unidade, sendo a identidade pessoal constituída, assim, por um eu moldado pelas pressões sociais e surge como «uma entidade única e integradora, como a instância onde o indivíduo controla e gere informação disponível sobre si próprio (Mendes, 2001: 496). Assim, o «sujeito, a subjectividade enquanto tal é o arquétipo do mito moderno. As interacções sociais obrigam-nos a ter uma subjectividade única» (Mendes, 2001: 494)

Em oposição a esta concepção, em que o sujeito é um construído não das propensões psíquicas internas mas a partir das regras morais impostas pelo exterior, irrompe uma outra, sugerindo que o *self* se torna num projecto reflexivo, num processo consciente de ligação entre a mudança pessoal e a mudança social²⁵. No dizer de Magalhães (2001: 301) a reflexividade assume-se como a «característica maior no processo de formação da relação do eu consigo próprio nas condições de modernidade tardia».

«O *self* já não é uma entidade passiva, determinada por influências externas; ao forjarem as suas auto-identidades, e independentemente do carácter reduzido dos seus contextos de acção específicos, os indivíduos contribuem para, e promoverem directamente, influências sociais com consequências e implicações globais» (Giddens, 1994: 1)

Esta concepção dinâmica e reflexiva da identidade conduz, assim, ao sujeito pós-moderno, entendido como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente, transformando permanentemente a sua identidade em relação às formas pelas quais é representado ou interpelado nos sistemas culturais que o rodeiam, marcados pelos contornos avassaladores da globalização. É nesta concepção de sujeito que o presente estudo se insere, perspectivando a identidade não como uma «qualidade inerente a

²⁴ As «faces» a que Goffman se refere são construções sociais, derivadas das regras do grupo e da definição da situação. Mendes (2001: 492), apoiado em Goffman, define este conceito como «o valor social positivo que um indivíduo reivindica, é uma imagem do sujeito assente nos atributos aceites socialmente e que derivam da «linha» que manteve, sendo esta «um padrão de actos verbais e não-verbais através dos quais expressa a sua visão da situação e a avaliação dos participantes, e sobretudo dele próprio».

²⁵ A esta concepção de identidade associa-se a designação de nominalismo, que crê na ideia de um processo de identificação relacional, invocando nomes e palavras, segundo Dubar (2006), uma «identificação contingente», que pressupõe a uma dupla operação linguística: diferenciação e generalização. A corrente nominalista, ou existencialista, recusa-se a considerar que existam pertenças essenciais, em si, e por isso não existem diferenças específicas a priori e permanentes entre os indivíduos.

determinada pessoa mas que é construída na interacção com os outros» (Sarup, 1996: 14).

Não nos explanamos aqui sobre a concepção dinâmica e reflexiva da identidade, nem dos processos de construção identitária, pois estas problemáticas serão apresentadas e debatidas adiante, em lugar próprio. Pretende-se, neste espaço, ilustrar as diferentes visões sobre a concepção de identidade e como estas se foram transformando a par dos paradigmas socioculturais nas sociedades ocidentais, debatidos anteriormente e que, de entre as numerosas definições possíveis, entendemos designar de modernidade e pós-modernidade.

De facto, após a implosão das narrativas do Estado-nação é cada vez menor o peso da estrutura social na determinação das identidades e é também por isso que, cada vez mais, as identidades pessoais não são microrepresentações de uma identidade cultural e social imposta *de cima*. Conforme destaca Bhabha (1990: 1), as nações, «tais como as narrativas, perdem as suas origens nos mitos do tempo e efectivam plenamente seus horizontes apenas nos olhos da mente». Neste sentido, «a identidade é um processo histórico, que, após uma fase de transição em que foi dirigido de cima, pelo Estado, só surgiu plenamente ao nível individual da invenção de si mesmo, depois de quase meio século» (Kaufmann, 2005: 253).

2. Identidades e Globalização

«Nas três últimas décadas, as interações transnacionais conheceram uma dramática intensificação, desde a globalização dos sistemas de produção e financeiros, até à disseminação à escala mundial de informação e imagens através dos *mass media* e tecnologias de comunicação, e à translocação de pessoas, como turistas, migrantes ou refugiados. A extraordinária dimensão e profundidade destas transacções transnacionais tem levado alguns autores a ver nelas o surgimento de uma nova forma de relação mundial, um novo fenómeno chamado globalização.» (Santos, 1995: 21)

Na esteira de Santos (1995, 2001), estamos a viver uma transição paradigmática e, para compreender o presente quadro global, há que distinguir entre as trajectórias do capitalismo e da modernidade. Na sua perspectiva, a modernidade e o capitalismo do ocidente são dois processos históricos autónomos e distintos que têm vindo a cruzar-se e, conseqüentemente, o paradigma sociocultural da modernidade eventualmente desapareceria à medida que a modernidade cumpria algumas das suas promessas, em alguns casos até excessivamente, e que deixaria por cumprir as restantes (Santos, 1995). Começa, então, a delinear-se um fenómeno denominado de globalização que «sugere um mundo liderado por empresas ou redes económicas e financeiras, vectores de bens, de serviços, de valores e de interesses» (Touraine, 2005: 41), pondo simultaneamente em confronto divergentes modelos culturais e religiosos liderado pelos Estados com maior capacidade de mobilização. Santos (2001: 33), acrescenta que «o campo hegemónico actua na base de um consenso entre os seus mais influentes membros». Esta é «uma forma extrema de capitalismo que não tem contrapeso» (Touraine, 2005: 35) e que, em detrimento dos conflitos de classes das sociedades industriais promove conflitos ao nível da gestão global, sobretudo financeira, mais do que ao nível do trabalho e da organização da produção.

De facto, a globalização, ou mundialização como preferem alguns autores, não é um processo recente, tendo surgido primeiramente associada a um processo económico e capitalista nas sociedades ocidentais, dominado por uma elite de empresas multinacionais e pelos Estados-nação, com a prevalência do princípio do mercado sobre o princípio do Estado, a subordinação dos interesses do trabalho aos do capital, o protagonismo incondicional das empresas multinacionais, a recomposição territorial das economias e a consequente perda de peso dos espaços nacionais e dos Estados nacionais

(Santos, 1997). Foi sendo imposta uma «visão económica da história que conferiu cada vez mais importância aos factores económicos e tecnológicos da mudança social» (Touraine, 2005: 31). Na verdade, «a própria ideia de globalização trazia em si a vontade de construir um capitalismo extremo, livre de qualquer influência externa, exercendo o seu poder sobre o conjunto da sociedade» (Touraine, 2005: 32). À crescente interligação e interdependência entre os países em resultado da liberalização dos fluxos internacionais de comércio, de capitais, de tecnologias e de informação, associa-se o aumento da mobilidade das pessoas, no pós-Segunda Guerra Mundial. Foi, também, «através da difusão à escala planetária de formas culturais hegemónicas que o fenómeno da globalização se tornou visível para todos nas últimas décadas e se incorporou na experiência quotidiana das pessoas comuns» (Ribeiro, 2001: 466).

“Ainda ontem procurávamos definir, para compreender uma sociedade, as suas relações sociais de produção, os seus conflitos, os seus métodos de negociação; falávamos de dominação, de exploração, de reforma ou de revolução. Hoje, só falamos de globalização ou de exclusão, de distância social crescente ou, pelo contrário, de concentração de capital ou da capacidade de difundir mensagens e formas de consumo. [...] Estamos no centro ou na periferia, dentro ou fora, à luz ou à sombra” (Touraine, 1997: 19)

Todas as rápidas transformações que se foram impondo neste contexto globalizado, acabaram por desencadear significativas implicações culturais e sociais, sendo a mais manifesta «a formação de uma sociedade de massas na qual os mesmos produtos materiais e culturais circulam em países com níveis de vida e tradições culturais muito variados» (Touraine, 2005: 33). As novas tecnologias da informação foram as principais responsáveis pela difusão cultural e pela criação de culturas de massas, estando, assim, a «produzir de modo acelerado novas condições para uma cultura global» (Ribeiro, 2001: 466).

Assim, não podemos conceber este fenómeno em termos exclusivamente económicos (Giddens, 2005), mas antes de uma forma multifacetado, que abarca dimensões económicas, sociais, políticas, culturais, religiosas, jurídicas, pessoais, interligadas de modo complexo. Para Roberto da Matta (1996), a problemática da globalização deverá passar por uma reflexão a partir de oito perspectivas:

«1 – Visão planetária com categoria sociológica; 2 – Ancoragem em estados nacionais como a ONU, a UNESCO, o FMI; 3 – Ideologia elitista, académica ou jornalística, sintonizada

com o «mais moderno», ou «mais novo» e o «melhor»; 4 – Universalismo e individualismo como credos; 5 – Divisão entre centro e periferia; 6 – Linguagem burocrática, legalística e abstracta como dominante; 7 – Temporalidade irreversível, cumulativa ou histórica, direccionada para o futuro e para o «progresso»; 8 – Coerção de ordem natural e histórica porque o mundo tende para esse estado globalizado e multifacetado» (Matta, 1996: 1).

Atendendo ao facto de as distâncias já não serem somente físicas, mas também culturais (Wolton, 2003; Appadurai, 1996) e percebendo que devemos privilegiar “uma definição de globalização mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais” Santos (1997: 14), surge a ideia de uma *terceira globalização*²⁶ (Wolton, 2003), que diz respeito à coabitação cultural no plano mundial e que permite pensar as relações do «triângulo infernal» que o século XXI nos trouxe: identidade-cultura-comunicação.

A cultura, transbordando as fronteiras nacionais, torna-se numa esfera da expressão de conflitos diversos, disputas étnicas, fundamentalismos religiosos, afirmação de géneros, trazendo a discussão das diferenças e da identidade para um primeiro plano. De facto, «por todo o lado despontam novas práticas e movimentos sociais, reacendam-se fundamentalismos, cultos e crenças religiosas julgadas inertes, revitalizam-se nacionalidades e comunitarismos, confundem-se e descaracterizam-se identidades e subjectividades de sujeitos e grupos sociais» (Fortuna, 1999: 12)

“As manifestações de nacionalismos, fundamentalismos e xenofobismos que reaparecem com força, principalmente nas nações desenvolvidas pelo confronto com o acentuado contingente de emigrantes provenientes dos países periféricos, reafirmam a necessidade de se pensar o processo de globalização como movimento complexo e não dicotómico” (Candau, 2002: 18).

De facto, a dimensão cultural não escapa à revolução tecnológica intensificada pela globalização, o que permite uma circulação planetária dos bens culturais numa escala inteiramente nova, que alguns apelidaram de mundialização da cultura. Smith (1997) fala-nos de uma cultura global, que considera essencialmente eclética:

²⁶ Na óptica do autor, a globalização conheceu três etapas e, seguindo o fio da história do século XX, encontramos na terceira. “A primeira, com a criação da ONU no final da Segunda Guerra Mundial, estabeleceu as condições de uma ordem internacional, na base do respeito das nações, das culturas, das religiões, com o objectivo de instituir, democrática e pacificamente, a Comunidade Internacional; a segunda [...] iniciou-se depois com os Trinta Gloriosos e dizia respeito principalmente à economia com a abertura das fronteiras, tendo o objectivo de estender ao mundo inteiro a economia de mercado e o modelo da livre-troca.” (Wolton, 2003: 11)

“Sendo eclética, é indiferente ao local e ao tempo. É fluida e informe. Embora geralmente mais avançada no Ocidente do que em qualquer outro local, uma cultura cosmopolita pós-moderna foi transportada para todo o mundo pelos meios de comunicação social e pelas telecomunicações. Existe aqui, agora e em todo o lado. Não ostenta história ou histórias” (Smith, 1997: 193)

Contudo, Warnier (2000) defende que falar de mundialização da cultura é um abuso de linguagem:

“(...)esta expressão, que além do mais é bem cómoda, devia ser banida de todo o discurso rigoroso. [...] Quando muito pode-se falar da globalização de certos mercados ditos “culturais” (cinema, audiovisual, disco, imprensa, particularmente as revistas). Confundir as indústrias da cultura e a cultura é tomar a parte pelo todo. É privilegiar as aparências mediáticas dos países industrializados em detrimento daquilo que não é suficientemente espectacular para imergir nas zonas de captação dos media e que constitui a substância das culturas do mundo.” (Warnier, 2000: 105).²⁷

De facto, ao falar de mundialização cultural, ou económica, ou tecnológica, ou informativa, poder-se-á estar a contribuir para um enviesamento na percepção da realidade. Se, por um lado, a nível mundial, o fenómeno da globalização pode ser benéfico para o desenvolvimento das populações em vários níveis, por outro, parece não haver forma de garantir equidade na distribuição dos seus benefícios. Castells (1999), reflectindo sobre a distribuição de poder nos novos tempos das relações sociais globalizadas, fala-nos, no contexto da reestruturação capitalista, do «informacionismo», que veio produzir novas formas de desigualdade social, resultando não só em exclusão nas sociedades ocidentais, como na exclusão de países inteiros, como a África subsariana.

Se, por um lado, o fenómeno da globalização contribui para a aproximação dos indivíduos, por outro, complexificam-se as relações culturais e pessoais, surgindo problemas de exclusão e desigualdades. Se, por um lado, os que melhor se adaptam às mudanças beneficiam de todo o processo, por outro, os que com mais dificuldade se ajustam vêm as suas possibilidades reduzidas. E assim poderíamos continuar, encontrando sempre conveniências e contrariedades, esbarrando em questões éticas, respostas dúbias e novas questões. A expansão da informação e das tecnologias, a

²⁷ O autor reforça, não é a cultura que está a ser globalizada, mas apenas certos mercados de bens culturais. Portanto, não se pode falar em globalização da cultura, por exemplo, numa situação (como a actual) em que nove décimos da população mundial, desde a nascença até à morte, não têm a televisão como referência.

liberalização económica e a livre circulação de pessoas, capital, bens e serviços, tornou o mundo mais “pequeno”, aproximou povos e avizinhou culturas, mas terá sido esta exposição ao Outro sinónimo de comunicação e de progresso? Ou terá antes enfatizado o choque de culturas (Wolton, 2003)? Nas palavras de Warnier (2000), «a humanidade, hoje como antes, é uma máquina de fabricar diferenças, clivagens, distâncias, distinção de clãs, de linguagens, de domicílios, de classes, de países, de fracções políticas, de regiões, de ideologias, de religiões» (Warnier, 2000: 105).

O fenómeno pode ser global, mas os seus efeitos não são os mesmos em diferentes contextos, dando lugar a respostas e interpretações diferenciadas. Assim, os processos de mudança, forjados «no interior de uma unidade sistémica que é a do sistema da economia mundial» (Melo, 2002: 30), desencadeiam dinâmicas, lógicas, equilíbrios e desequilíbrios que imediatamente se repercutem em todos os contextos sociais e humanos. Por ser um fenómeno plural, Santos (1997: 14) prefere falar de globalizações, pois aquilo a que habitualmente chamamos de globalização são, de facto, «conjuntos diferenciados de relações sociais [e], diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenómenos de globalização». Fortuna e Silva (2001: 434) corroboram esta ideia, acrescentando que as globalizações são o resultado de «vários processos, vários factores, várias configurações, vários efeitos da mesma dinâmica».

Se em grande parte das perspectivas este fenómeno faz referência aos efeitos globais, não pretendidos e imprevistos, para Roland Robertson (1999) o mais coerente seria falar de *glocalização*, conceito que torna explícita a unidade entre as decisões, pressões e consequências globais e locais, tendo a vantagem definitiva de valorizar a preocupação com o espaço no mesmo grau de importância do foco nas questões temporais. Debruçando-se sobre este assunto, Giddens (1994) argumenta que, de modo geral, o conceito de globalização pode ser melhor entendido como expressão de aspectos fundamentais da diferenciação entre tempo e espaço, referindo que este contexto privilegia a «intersecção da presença e da ausência, o entrelaçar de eventos sociais e relações sociais “à distância” com as contextualidades locais» (Giddens, 1994: 19). O tempo e o espaço deixaram de modelar as acções humanas, passando «a estar livremente à nossa disposição para os manipularmos e controlarmos» (Barreto, 2005: 26), e ampliando, simultaneamente os nossos horizontes sociais.

Reflectindo sobre as tensões entre o global e o local, Santos (1997: 14) propõe a inexistência de uma “globalização genuína”²⁸, pois «aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem sucedida de determinado localismo», reforçando que «não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica». Para Giddens (1992: 45), este fenómeno propiciou a «intensificação de relações sociais de escala mundial que ligam localidades distantes de tal maneira que as ocorrências locais são moldadas por acontecimentos que se dão a muitos quilómetros de distância, e vice-versa».

«No nosso globo comprimido e integrado, as nossas escolhas não só se repercutem nas nossas vidas, como afectam directamente as vidas de outras pessoas que se encontram muito longe. Muitas vezes não estamos cientes disso e não pretendemos que as nossas acções prejudiquem directamente estranhos distantes.» (Barreto, 2005: 29)

Giddens (1992) fala-nos, ainda, da relação dialéctica entre o local e o global, referindo não existir uniformidade no modo como localmente são acolhidos os acontecimentos, na medida em que, no local, o global é recriado e reinterpretado mutuamente. Todavia, se as mudanças locais podem influenciar as mudanças ao nível global, e vice-versa, isto significa que a globalização não é sinónimo de homogeneização, deixando espaço para a diversidade e para o direito à diferença²⁹.

«Ao perspectivar o direito à diferença, a globalização, seja ela hegemónica ou contra-hegemónica, reforça, paradoxalmente, na impossibilidade do mesmo, o sentido da identidade. [...] Ao revelarem a mesmidade da diferença no mundo inteiro, as interacções da globalização acabam por sublinhar a individuação localizada das diferentes identidades. E é assim que a própria globalização, enquanto processo hegemónico, poderá sugerir a possibilidade de uma globalização contra-hegemónica» (Ramalho, 2001: 526-527)

²⁸ Santos (1997), enumera quatro formas de globalização: o localismo globalizado (fenómeno local mundializado com sucesso); o globalismo localizado (processo que surge de cima para baixo); o cosmopolitismo (organização transnacional em defesa de interesses comuns dos grupos excluídos que surge de baixo para cima); o “património comum da humanidade” (emergência das problemáticas ligadas ao ecossistema e que interessa a todos os habitantes do planeta e que ilustra a globalização contra-hegemónica).

²⁹ Num contexto global, a luta entre os interesses locais e globais não está definitivamente terminada e, segundo Hall (2003b: 60), apoiado em Derrida (1981), isso é o designa, num outro contexto, de *différance*, que se traduz no movimento do jogo que produz essas diferenças, esses efeitos de diferença. Contudo, «não se trata da forma binária de diferença entre o que é absolutamente o mesmo e o que é absolutamente “Outro”. É uma onda de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas.» *Différance* caracteriza um sistema em que cada conceito, ou significado, está inscrito num sistema, dentro do qual ele se refere ao outro ou aos outros conceitos através de um jogo sistemático de diferenças. O significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e posicionado ao longo de um espectro. O seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais.

A difusão de bens materiais e culturais em grande escala não levou, porém, a uma padronização dos consumos, mas antes a uma mistura de influências e uma ressurgência da valorização das produções locais e tradicionais na tentativa de preservar uma cultura regional ou tradicional ameaçada. A este propósito, Santos (2001: 33) refere que «a globalização, longe de ser consensual, é [...] um vasto e intenso campo de conflitos entre grupos sociais, Estados e interesses hegemónicos, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro». Efectivamente, a chamada aldeia global não é, de todo, homogénea ainda que haja uma grande influência de indústrias culturais de massas; e a globalização não é, de todo, um processo natural e inevitável, cujos imperativos só podem ser obedecidos e jamais submetidos à resistência ou variação (Hall, 2003b). Roland Robertson (1999) debruça-se sobre o debate homogeneização global vs heterogeneização global, na convicção de que esta dualidade deve ser transcendida. Para o autor, não se coloca a simples questão da homogeneização ou da heterogeneização, mas sim os modos com que as duas tendências se tornam parte da vida no mundo do final do século XX. O problema torna-se, assim, “uma questão de interpretar os modos com que as tendências homogeneizadoras e heterogeneizadoras se implicam mutuamente” (Robertson, 1999: 250). Neste sentido, entre as duas tendências que inevitavelmente se cruzam e têm causado efeitos diferenciadores no interior das sociedades subsiste, paradoxalmente, a proliferação subalterna da diferença (Hall, 2003b) e a afirmação das etnicidades.

Esta é também a linha de raciocínio de Appadurai (1990), para quem a “fragilidade” da cultura global resulta precisamente da luta travada entre as tendências para a instauração da semelhança ou homogeneidade cultural³⁰ e as que procuram preservar a diferença ou a heterogeneidade cultural. Refere, ainda, que a relação dos sujeitos e grupos sociais com a cultura global não pode ser dicotomizada naqueles termos, pelo que homogeneidade e heterogeneidade culturais são assim, dois falsos opostos. «Anula-se assim a pretensa eficácia teórica e política da distinção homogeneidade/heterogeneidade e, logo também, revela-se frágil a capacidade da cultura global para estipular a condição identitária dos sujeitos» (Fortuna, 1999:15). Mozzicafreddo (1987) refuta esta ideia de “fragilidade” da cultura global, referindo que, de certo modo, a perda de sentido espacial das identidades, ou “errância cultural”, pode constituir um vigoroso desafio à compreensão da sociedade moderna, pois altera os

³⁰ Esta *mesmice* cultural homogeneizante tem sido chamada de “McDonald-ização” ou “Nike-ização”.

termos da representação social dos sujeitos e os modos de ordenamento social que habitam. Hall (2003b: 45), acrescenta que, apesar da existência das forças dominantes de homogeneização cultural, subsistem outras que, mesmo não tendo (ainda) «o poder de confrontar e repelir as anteriores [...], e a capacidade, em todo lugar, de subverter e “traduzir”, negociar e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas».

Directamente ligado às circunstâncias da vida local, a globalização provoca, de facto, transformações em grande escala, tanto nos contextos locais como nas experiências pessoais. Conforme destaca Giddens (2005: 22), a globalização «é também um fenómeno que se dá “aqui dentro”, influenciando aspectos íntimos e pessoais das nossas vidas». Esta é uma «mudança das nossas próprias circunstâncias de vida. É o modo como vivemos agora» (Giddens, 2005: 29) e, nesse sentido, o debate sobre a ordem internacional tornou-se mais complexo, pois, ao lado dos interesses económicos, divisão entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, acrescenta-se uma outra, a afirmação de identidades culturais desterritorializadas e muitas vezes antagónicas. “«O que, então, está tão poderosamente deslocando as identidades culturais nacionais, agora, no fim do século XX? A resposta é: um complexo de processos e forças de mudança, que, por conveniência, pode ser sintetizado sob o termo “globalização”» (Hall, 2003a: 67).

Os processos gerados por este fenómeno muito contribuíram para fraccionar os antigos modelos das sociedades modernas. Actualmente, «vivemos numa mistura de submissão à cultura de massas e de recuo para a nossa vida privada» (Touraine, 1997: 36). Cada um de nós, mergulhado nos efeitos da produção e da “massificação” da cultura, esforça-se por escapar a este obstinado e hipnotizante contexto, procurando constituir-se como sujeito da própria vida e actor de si próprio. A identidade encontra-se, assim, associada a um projecto democrático de coabitação mas, simultaneamente, torna-se num princípio de conflito interno, não necessariamente negativo ou destrutor.

“Querendo pensar-nos na nossa identidade, perante a tentação do sonho de um sujeito, pessoa ou substância, os absolutos sujeitos do século XXI, depressa nos damos conta de que essa identidade se constitui de uma pluralidade de identidades em fluxo contínuo, rede comunicativa, teia de relações, num labirinto de referências cujo sentido mergulha em raízes dificilmente perceptíveis na pele da cultura que constitui a capa mais visível, superficial e tecnologicamente homogeneizada do mundo em que vivemos.” (André, 2005: 103)

São notórias as rápidas e controversas transformações que as sociedades hoje experimentam mas, “de entre todas as mudanças que estão a acontecer por todo o mundo, nenhuma são mais importantes do que as que afectam a nossa vida pessoal” (Giddens, 2005: 57). As mudanças que ocorrem por todo o mundo dizem respeito ao nosso quotidiano mas, essencialmente, a nós próprios, sendo este outro aspecto que tem sido bastante negligenciado nas análises realizadas, pois muitas vezes dão prioridade às influências de grande alcance esquecendo as implicações (Bauman, 1999).

Nesta viragem de século, percebemos-nos cidadãos do mundo, o que tanto nos constrange quanto nos liberta. Quanto mais a nossa abertura ao mundo, e o mundo a nós, mais se diversifica o leque de escolhas e oportunidades que nos orientam, e mais complexo se torna conjugar as múltiplas referências que vão arquitectando a nossa identidade. Actualmente, torna-se difícil contornar esta realidade e poucos são os locais que «escapam ao alcance das suas interdependências desestabilizadoras» (Hall, 2003b: 59). Este contexto exige dos sujeitos uma capacidade de diálogo, de adaptação e de comunicação com o outro e consigo próprios como nunca antes fora sentido. A construção da identidade torna-se, pois, num permanente confronto entre o *eu*, o *nós* e os *outros*.

«A globalização da vida social dos sujeitos é sempre percebida pelo confronto, nomeadamente pelo confronto com o outro. Mas este outro, nas condições actuais da vida social, não deve ser visto como uma entidade fixa, resultante de uma qualquer dualidade de referência. O outro é sempre contextualizado e, assim, tende a ser plural já que resulta de diferentes ordenamentos sociais e códigos de referência valorativa que estipulam os termos daquele confronto» (Fortuna, 1999: 16)

O contexto que vivemos, que combina tempos, espaços, histórias, é marcado pelo desenraizamento irregular das relações sociais e por processos de *desterritorialização* das identidades e de *destradicalização*³¹ (Hall, 2003a). Laclau (1990) usa o conceito de *deslocamento*³² para descrever as sociedades da modernidade

³¹ Conforme refere Luke (1996, cit in Mendes, 2001: 501), «as práticas tradicionais são específicas e definidas espacialmente. A tradição só é possível em lugares estáveis, permanentes e com uma dada espessura temporal. Os lugares desestabilizadores conduzem a processos de destradicalização».

³² Segundo Ernest Laclau (1990), uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por uma pluralidade de centros de poder. As sociedades modernas, como argumenta Laclau, não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única “causa” ou “lei”. A sociedade não é, como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma. Ela está constantemente sendo “descentrada” ou deslocada por forças de si mesma.

tardia, que, afirma, são caracterizadas pela diferença e são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes posições de sujeito, isto é, identidades para os indivíduos. Assim sendo, os processos de «repatriação da diferença» (Appadurai, 1990: 307) ou da sua «reterritorialização», enquanto mecanismos de atribuição e reforço do sentimento de identidade, revelam-se de extrema ambiguidade tendo em conta a diversidade de outros com que os indivíduos se confrontam, (re)definindo a sua própria condição.

Esta (re)composição contextualizada das identidades opera-se, simultaneamente, a partir de diferentes lugares, diferentes tempos e diferentes referentes. Neste sentido, «devemos admitir a existência de um *continuum* de possibilidades para as expressões identitárias que sujeitos e grupos desenvolvem à medida que a vida social se complexifica e de globaliza» (Fortuna, 1999: 16-17). A procura de sentido torna-se, neste quadro, uma busca constante que indivíduos e grupos realizam em prol das suas identidades e subjectividades, ambas em risco de descaracterização pela globalização das suas vidas.

Trata-se da emergência do sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se, assim, numa “celebração móvel” (Hall, 2003a): formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais e sociais que nos rodeiam. Afinal, todos somos *translocais* (Fortuna, 1999), na medida em que somos e vivemos ao mesmo tempo no, e para além do, espaço e tempo identitários. Com este conceito, o autor defende que os sujeitos constroem-se a partir dos mais híbridos campos de possibilidades, locais, globais, temporal, espacial ou afectivamente, e só cultural e volitivamente buscam ancoradouros para as suas identidades.

Wieviorka (2002), ao reflectir sobre o quadro actual das sociedades, encontra uma certa dissonância entre o que hoje se espera dos indivíduos e a formação da identidade, no sentido de que a razão dos mercados, da economia globalizada, da tecnologia e da ciência alimenta um individualismo que não se concilia facilmente com as exigências veiculadas pelas identidades e pelos valores culturais.

«Participar hoje enquanto indivíduo na vida social significa para cada um ver-se cada vez menos chamado a conformar-se com normas e papéis predeterminados. Os valores dominantes são sobretudo os da flexibilidade, da aceitação do risco e da complexidade, da incerteza [...]. A identidade, ao contrário dos valores dominantes de hoje, implica uma certa

estabilidade, ou até mesmo uma rigidez, uma fidelidade, que fixam um universo onde o que sobrevém é relativamente previsível, ou pelo menos encontra um sentido, e onde os comportamentos podem por conseguinte ser orientados por valores que não se mudam a todo o momento.» (Wieviorka, 2002: 187-188)

A este propósito, Malalouf (2002: 105) afirma que, «a mundialização provoca, como reacção, um reforço do sentimento de identidade». Giddens (2005) defende que o actual contexto que vivemos é responsável pelo reaparecimento das identidades culturais em diversas partes do mundo. Também Hall atribui ao actual contexto as modificações sentidas nas identidades culturais nacionais, afirmando que «as identidades nacionais foram uma vez centradas, coerentes e inteiras, mas estão sendo agora deslocadas pelos processos de globalização» (Hall, 2003a: 50). Neste sentido, o autor antevê três possíveis desfechos: a desintegração das identidades nacionais; o reforço das identidades nacionais e de outras; o declínio das identidades nacionais e o aparecimento de novas identidades híbridas.

«Se os novos meios de comunicação, que nos aproximam uns aos outros demasiado depressa, nos levam a afirmar, por reacção, as diferenças, podem igualmente fazer-nos tomar consciência do nosso destino comum. O que me leva a pensar que a evolução actual poderia favorecer, a prazo, e emergência de uma nova perspectiva sobre a noção de identidade. Uma identidade que seria percebida como a soma de todas as nossas pertenças, e no seio da qual a pertença à comunidade humana teria cada vez mais importância, até se tornar um dia a pertença principal, sem por isso apagar as nossas múltiplas pertenças particulares» (Maalouf, 1998: 112)

Actualmente, num contexto de economia global, e de um individualismo triunfante, existe a tendência para alguns estados e nações se reconfigurarem com base numa identidade nacional (Reino Unido, Estado Espanhol, ex-Jugoslávia). Todavia, outro tipo de identidades pode inspirar esse mesmo processo, tornando-se uma árdua tarefa contrariar a emergência das diferenças no seu seio.

«Vivemos uma crise mais profunda que um acesso de medo ou de desencanto; sentimos separar-se, dissociar-se, em nós e à nossa volta, por um lado o universo das técnicas, dos mercados, dos signos, dos fluxos, nos quais estamos mergulhados, e por outro lado, o universo interior que chamamos cada vez mais frequentemente o universo da nossa identidade» (Touraine, 1997: 35)

As novas sociedades fazem emergir «outros princípios de identificação dos actores, como o sexo, o nível de formação, o estilo de vida, a comunidade» (Dubet, 1996: 68). Surgem «problemas de distância social e cultural, de identidade, de integração» (Dubet, 1996: 193). Para Touraine, «quanto mais é difícil definir-se como cidadão ou trabalhador nesta sociedade globalizada, mais é tentador definir-se pela etnia, pela religião ou pelas crenças, pelo género ou pelos costumes, todos definidos como comunidades culturais» (Touraine, 1997: 51).

A tensão entre o local e o global continua a impor-se nos sujeitos: «a fragmentação dos mundos em que vivemos, a diferenciação estrutural, a relatividade cognitiva e moral, o alargamento do leque de experiências, o sentido do efémero» (Robertson e Lechner, 1985: 108). O cidadão torna-se, assim, numa espécie de «figura *bricolada*³³, híbrida, alguns dirão mesmo fragmentada, entre a identidade de cidadão, de indivíduo, de cliente, de utente e de parceiro» (Magalhães e Stoer, 2006: 24). Como reconhece Stuart Hall, no mundo contemporâneo coexiste o velho e o novo, o moderno e o tradicional, o universal e o particular, produzindo uma heterogeneidade cultural ligada a sujeitos já não definidos por identidades unificadas e estáveis, mas por identidades contraditórias, continuamente deslocadas (Hall, 2003a).

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da comunicação social e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicos, parecem flutuar livremente. Por ser um contexto contraditório, complexo, geram-se problemas, mas também soluções; dependências, mas também desenvolvimentos; limites e possibilidades, que se repercutem na nossa maneira de ser, pensar, sentir, agir bem como na nossa autonomia. Sob uma óptica dialéctica, este quadro pode favorecer e ampliar o exercício da autonomia dos indivíduos e pode também dificultar, limitar ou impossibilitar este exercício. Mas, para Hall (2003a: 71), «todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólico», configurando-se naquilo a que Edward

³³ É a Lévi-Strauss (1962) que devemos a aplicação do conceito de *bricolage* ao domínio dos factos culturais, tendo sido utilizada primeiramente no quadro da sua teoria do pensamento mítico. O autor interessa-se pela maneira como a criatividade mítica examina os arranjos possíveis a partir de um fundo limitado de materiais díspares. A criação consiste num arranjo novo de elementos pré-impostos cuja natureza não pode ser modificada. Estes elementos são fragmentos, destroços, que através da operação de *bricolage*, passarão a constituir um conjunto estruturado original. A inserção dos materiais recuperados no novo conjunto, embora não transforme a sua natureza, origina uma nova significação, resultante do novo arranjo compósito.

Said (1990) denomina de *geografias imaginárias*, ou que Appadurai (1990: 297) designa de *etnopaisagens*³⁴, enquanto «blocos de construção de “mundos” imaginados, quer dizer, os múltiplos mundos que são constituídos pelas imaginações historicamente situadas das pessoas e dos grupos espalhados pelo Globo». De facto, a separação espaço-tempo da era globalizada conduz-nos a esta ideia, na medida em que a cultura global se manifesta hoje através de cadeias complexas de interdependências, nomeadamente de natureza étnica, tecnológica, financeira, imagética e do pensamento. Assim, tais paisagens, à medida que se intensificam tendem a desterritorializar-se, o que equivale à desvinculação das matrizes sociais e situacionais específicas em que possam ter sido fundadas. Neste sentido, as identidades «deslocadas, desterritorializadas e em trânsito constituem as *etnopaisagens* actuais empenhadas na construção da localidade como estrutura de sentimentos» (Appadurai, 1996: 263).

Rouse (1991) corrobora esta ideia, referindo que as *etnopaisagens* referem-se aos mapas sócio-espaciais das pessoas em situações de mobilidade – turistas, emigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados, etc. – e permitem-nos reconhecer que as nossas noções de espaço, de lugar e de comunidade se tornaram muito mais complexas e que, de facto, uma “comunidade única” pode agora estar dispersa por uma variedade de locais. De facto, quando falamos de identidade no quadro actual, percebemos que as fronteiras físicas não coincidem mais com as pertenças identitárias individuais e colectivas, processo que se evidencia e intensifica em contextos migratórios.

³⁴ Ao fazer uma análise dos processos de globalização em que as crescentes disjunturas entre uma série de dimensões globais chave originam condições e fluxos globais diversificados, crescentemente fluidos e, portanto, imprevisíveis, Appadurai (1990) apresenta cinco dimensões do fluxo global cultural diferenciado – *etnopaisagens*, *tecnopaisagens*, *finançopaisagens*, *mediapaisagens* e *ideopaisagens*, reconhecendo que já não existe qualquer fundamento não contestado, qualquer metanarrativa ou ponto de referência objectivo para a compreensão das relações e processos sociais.

3. Migrações: Identidades e Diferenças

«Se olharmos para a história, desde sempre até à actualidade, é inevitável detectarmos grandes movimentos de populações, bruscos e repentinos ou lentos e graduais, que deram origem a nações ou estados, que alteram o desenvolvimento de países e de sociedades, ou que os marcam profundamente.» (Barreto, 2002: 261)

A mudança das sociedades contemporâneas deve-se a uma multiplicidade de factores que continuamente contribuem para a reconfiguração do modo de vida dos sujeitos. Entre eles surgem como determinantes o desenvolvimento tecnológico, que afecta a economia, o trabalho e os meios de comunicação/transmissão cultural, e os movimentos populacionais, servindo simultaneamente de impulsionadores e reguladores das sociedades. «Na base de todos estes factos estão, com efeito, as pessoas em interacção num território e a diferenciação entre elas existente, sendo a multiculturalidade o corolário da contínua circulação de pessoas e de bens» (Lages, 2006: 31). Na verdade, nenhuma sociedade moderna é isenta de comunidades diversificadas no seu território e muitos países beneficiam do capital social adquirido noutros espaços e veiculado pelas populações. Os movimentos populacionais são, assim, um dos grandes motores de vastos fenómenos sociais e culturais, dos quais se destaca a interacção e difusão cultural, potenciadora de novas ideias e valores.

As sociedades multiculturais não são uma concepção recente. Particularmente, a partir do século XV, e com crescente intensidade desde então, «a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais a regra que a excepção, produzindo sociedades étnica ou culturalmente “mistas”» (Hall, 2003b: 55). Conforme reforça Goldberg (1994: 17) «movimento e migração [...] são as condições de definição sócio-histórica da humanidade».

«As pessoas têm-se mudado por várias razões – desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimentos económico. Os impérios, produtos de conquista e dominação, são frequentemente multiculturais. [...] O colonialismo – sempre uma inscrição dupla – tentou inserir o colonizado no “tempo homogéneo vazio” da modernidade global, sem abolir as profundas diferenças ou disjunções de tempo, espaço e tradição» (Hall, 2003b: 55)

Hall (2003b: 55) considera que a multiculturalidade nas sociedades «é o resultado de uma série de mudanças decisivas – uma reconfiguração estratégica das forças e relações sociais em todo o globo», remetendo a emergência das sociedades multiculturais e da intensificação da multiculturalidade a grandes movimentos históricos. O primeiro funda-se no fim do velho sistema imperial europeu e das lutas pela descolonização e independência nacional: «há uma íntima relação entre o ressurgimento da “questão multicultural” e o fenómeno “pós-colonial”» (Hall, 2003b: 56). O segundo prende-se com o fim da Guerra Fria, destacando-se o pós-1989 da União Soviética enquanto formação transétnica e transnacional; e o declínio do comunismo de estado como modelo alternativo de desenvolvimento industrial e da esfera soviética de influência, onde «traços mais antigos se combinam com novas e emergentes formas de “etnicidade” que frequentemente resultam da globalização desigual ou da modernização falhada» (Hall, 2003b: 57-58), conduzindo ao que Hobsbawm e Ranger (1983: 1) denominaram “a invenção da tradição”³⁵. Conforme salientam os autores, «tradições que parecem ou alegam ser antigas são muitas vezes de origem bastante recente e algumas vezes inventadas». Esses movimentos de revivificação continuam profundamente ligados à ideia de Nação enquanto motor da modernização, que garante um lugar no sistema mundial, exactamente no momento em que «a globalização conduz a um hesitante desfecho da fase do Estado-nação da modernidade capitalista» (Hall, 2003b: 58). O terceiro é a “velha conhecida” globalização, referindo que esta «tem causado extensos efeitos *diferenciadores* no interior das sociedades ou entre as mesmas» (Hall, 2003b: 59).

De facto, os fenómenos da globalização, a par dos fenómenos das migrações, deram origem a sociedades visivelmente mais multiculturais, trazendo consigo uma nova perspectiva: «Em vez da noção de sociedade global, prefere-se a de sociedade *nodal*: os indivíduos não pertencem já a um todo social, mas fazem parte de múltiplas redes que se entrecruzam numa quantidade enorme de combinações possíveis» (Perotti, 1997: 24). Esta «sociedade em rede»³⁶ cruza-se directamente com os processos e

³⁵ Hobsbawm e Ranger (1983: 1), definem a “invenção da tradição” como um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado».

³⁶ Castells defende que embora os estados-nação continuem a existir, são, e serão cada vez mais, “nódulos de uma rede mais ampla de poder” no sentido em que os estados-nação têm vindo a perder nas últimas décadas a sua soberania ao mesmo tempo que têm mantido a sua capacidade de tomar decisões através da sua conexão em redes fundadas em fluxos de informação e conhecimento. Contudo, o facto de os estados-nação fazerem parte de uma rede

desenvolvimentos da globalização (Castells, 2001), trazendo para os grandes debates a perspectiva da pluralidade, da diferença, da identidade, das pertenças. Nesta perspectiva, no actual quadro superior de comunicação entre pessoas, comunidades, países, culturas, as migrações acabam por conhecer novas dimensões.

Enquanto movimento populacional, as migrações marcaram profundamente, e desde sempre, a história da humanidade. Não será exagerado dizer que esta é uma questão social mundial e que a grande maioria dos países e das grandes nações se ergueram com base nas migrações, ou contaram, pelo menos, com o seu indispensável contributo. Os fluxos migratórios constituíram preciosas “válvulas de segurança” para os países (Barreto, 2005), contribuindo largamente para o desenvolvimento das sociedades, assim como «grandes alterações sociais e políticas e grandes desastres estiveram, por uma ou outra forma, ligados a migrações» (Barreto, 2002: 261). Neste sentido, os fenómenos migratórios acabaram por abrir as portas à globalização, tornando-se num dos seus aspectos fundadores.

Na perspectiva de Castels e Miller (1998), há hoje em dia uma verdadeira indústria das migrações internacionais, que mobiliza indivíduos, grupos, empresas mas também Estados, contribuindo para que o quadro actual das migrações seja cada vez mais intenso, diversificado e complexo.

Diversos factores dão conta desta nova complexidade social e da mobilidade humana e, entre outros, queremos aqui destacar os fluxos migratórios, pelo facto de serem cada vez mais complexos e plurais, por terem cada vez menos uma origem e um destino determinados. Assistimos a um vaivém de pessoas por todo o mundo, em todas as direcções e com as mais diversas motivações. O número de migrantes em todo o mundo continua a aumentar pelas mais diversificadas razões, tendo como principal motivo, actualmente, a busca de uma vida melhor, seja na procura de melhores contrapartidas salariais, na luta pela sobrevivência resultante de conflitos étnicos ou religiosos, por contextos de guerra, na busca de segurança civil, na fuga de regiões marcadas pela pobreza ou por catástrofes naturais. Contudo, as migrações podem ser motivadas por muitos outros motivos que não assentes na estrita sobrevivência, mas antes em busca de novas vivências ou de novas oportunidades, seja no âmbito de viagens turísticas, de trabalhos especializados, de formação académica, de trabalho temporário específico, de constituição de família, da busca de histórias de família, de

de poderes (assim como de contrapoderes) faz com que sejam sempre dependentes de um sistema mais amplo de autoridade e influência.

conhecimento do mundo, entre outros. Neste sentido, a complexidade da mobilidade humana é infindável. O rosto das migrações tem também sofrido alterações, assistindo-se a um aumento da feminilidade destes fenómenos. Numa diversidade de razões, os migrantes acumulam na sua experiência várias partidas e várias chegadas, numa tentativa constante de procura e cada chegada converte-se num novo ponto de partida.

A globalização económica, associada às migrações, serviu como motor para esta complexidade, colocando em contacto culturas personificadas em pessoas oriundas das mais diferentes origens geográficas, que habitam, vivem e sobrevivem no mesmo espaço social, cultural, político, religioso, dotando as sociedades de uma multiculturalidade nunca antes perspectivada. O encontro e proliferação das diferenças exacerbou-se.

Ao construírem os seus mecanismos de socialização e enculturação, as sociedades assumem quadros culturais (Shweder, 1997) dentro dos quais os indivíduos se identificam, e são identificados, como pertencentes a esse agregado, em função dos valores e padrões instituídos. Assim, estabelece-se a normatividade, a universalidade daquela sociedade, pois «o “normal” torna-se normativo ao disponibilizar-se como base dos juízos éticos, estéticos, políticos e epistemológicos descontextualizados» (Stoer e Magalhães, 2005: 130). O quadro dominante da cultura europeia, delimitado pelo paradigma sociocultural da modernidade, auto-intitulou-se como “universal” para a humanidade, estabelecendo um ideal de Homem, baseado no homem europeu, branco, urbano e erudito; para as organizações sociais, constituindo o modelo do Estado-nação, idealmente democrático e liberal, a partir do século XVIII; e para o conhecimento, elegendo a ciência e a sua racionalidade cognitiva e instrumental como a forma de conhecimento válida e universal (Santos, 1994, 1995). Estava constituída a matriz Homem-Estado-Conhecimento

«Foi dentro desta matriz que o Ocidente articulou as diferenças e as relações que com elas manteve, e até certo ponto, mantém. As diferenças de “humanidade”, quer dizer, de raça e de etnia, começaram por ser lidas enquanto *primitividade*; as diferenças relacionadas com a organização social (ao nível da produção, do consumo, do exercício do poder, da estruturação das relações sociais, etc.) foram perspectivadas em termos evolucionistas, isto é, tratava-se de sociedades que, por “qualquer” desajuste em relação à grande torrente evolutiva, tinham permanecido no “congelador” da História. [...] Finalmente, as relacionadas com os modos de conhecer diferentes foram remetidas para uma espécie de

pré-história do pensamento racional, sob a designação de pensamento mítico-mágico, pré-lógico.» (Stoer e Magalhães, 2005: 132)

Desta forma, as três dimensões da diferença foram encerradas como objectos pelo próprio pensamento ocidental, tendo sido remetidas para uma condição silenciosa e para uma condição de “anormalidade”. Contudo, a desconstrução do pensamento ocidental e o destaque dado às questões das diferenças, na sua pluralidade e heterogeneidade, num quadro pós-moderno, favoreceram as «rebeliões das diferenças» (Stoer e Magalhães, 2005: 131). Todavia, estes autores referem que estes factos, por si só, não foram suficientes para que as rebeliões se revelassem, destacando que a “libertação” residiu na sua acção insubmissa contra o domínio cultural, político e epistemológico.

«Efectivamente, indivíduos e grupos cuja diferença foi durante esse período delimitada, dita e activada a partir da cidadania fundada no estado-nação assumem-se crescentemente como alteridade, com assunção da sua própria voz e de voz própria. E fazem-no para além do “direito” da cidadania configurado pela modernidade e para além da moral e da política da “tolerância” (quem está na posição de tolerar quem?)» (Stoer e Magalhães, 2005: 93).

Nos contextos multiculturais que hoje habitamos, urge, cada vez mais, o reconhecimento de que as «diferenças, baseadas umas na etnia ou na raça, outras na preferência sexual ou estilo de vida, outras ainda na religião – para mencionar apenas estas – irrompem do interior das próprias sociedades ocidentais. Não são uma ameaça que [somente] do exterior se impõe (...)» (Stoer e Magalhães, 2005: 93). Assim, importa ter também presente, que a *estranheza* associada aos que vêm de *fora* vive connosco diariamente, e pode igualmente aplicar-se às pessoas com quem nos cruzámos desde sempre.

«A diferença é algo com que se pode viver na medida em que se acredita que o mundo diferente é, como o nosso, um “mundo com uma chave”, um mundo ordenado como o nosso, apenas mais um mundo ordenado habitado por amigos ou inimigos, sem híbridos para distorcer o quadro e confundir a acção e com regras e divisões que podemos ainda desconhecer mas que podemos aprender se necessário. Alguns estranhos não são, porém, os *ainda não definidos*; são, em princípio, os *indefiníveis*. São a premonição daquele “terceiro elemento” que não deveria ser. Esses são os verdadeiros híbridos, os monstros – não apenas *não classificados*, mas *inclassificáveis*.» (Bauman, 1991: 69)

Como já revelámos, actualmente, as sociedades ocidentais já não se definem pela criação do espaço unificado da cidadania acima da diversidade social e cultural; antes se reconfiguram na procura da comunicação intercultural (Touraine, 1997; Vieira, 2004; Wolton, 2003), indo ao encontro de uma comunidade que, idealmente, diminui as distâncias, que reduz as barreiras, que reconhece as diferenças e a sua própria diferença, mas também culturalmente orientada para o diálogo, para a gestão do conflito. Esta unidade social não pode ser imposta pelas tradições, nem tão-pouco pela economia globalizada, ela só acontece procurando o respeito pelos direitos humanos, cívicos, sociais e culturais de cada pessoa, dos *outros*, tal como o procuramos para *nós*.

A comunicação implica o reconhecimento do Outro, da diversidade, da pluralidade, isto é, do direito de cada um de combinar à sua maneira instrumentalidade e identidade, razão e cultura, e, por conseguinte, de contribuir para a recomposição de uma sociedade dissociada e herdeira da separação imposta pela protomodernização ocidental entre a razão e a natureza ou a afectividade” (Touraine, 1997: 193)

O reconhecimento dos outros e a integração serão complementares, porque não existe reconhecimento sem a abertura à alteridade, sem a mudança de nós próprios, sem transformação e *alargamento* da nossa própria identidade, sempre com a consciência de que, através dos olhos dos outros, nos percebemos a nós próprios e que, aos olhos dos outros, somos nós os diferentes.

Neste sentido, colocam-se questões como: Como construir o cidadão preservando a diversidade cultural? Como respeitar as diferenças sem reproduzir desigualdades, sem criar guetos sócio-culturais, sem separar o diferente e, consequentemente, diminuir a participação no colectivo? (Vieira, 2004) Iguais e Diferentes, poderemos viver juntos? (Touraine, 1997). Estamos, assim, perante um dilema:

“Ou reconhecemos uma plena independência às minorias e às comunidades, limitando-nos a fazer respeitar regras de jogo, procedimentos que asseguram a coexistência pacífica dos interesses, das opiniões e das crenças, e então renunciemos ao mesmo tempo à comunicação entre nós, dado que não nos reconhecemos mais nada em comum além de não proibir a liberdade dos outros e de participar com eles em actividades puramente instrumentais, ou acreditamos que temos valores em comum, [...] e somos levados a rejeitar aqueles que não partilham estes valores, sobretudo se atribuímos a estes um valor universal. Ou vivemos juntos comunicando apenas de modo impessoal, por sinais técnicos, ou só comunicamos no

interior das comunidades, que se fecham tanto mais sobre si próprias quanto mais se sentem ameaçadas por uma cultura de massa que lhes parece estranha.” (Touraine, 1998: 17).

Neste sentido, percebemos que exigindo o respeito por normas “tolerantes”³⁷, «*protege a coexistência, mas não assegura a comunicação*» (Touraine, 1997: 21). A este propósito, Santos (1997: 22), propõe os direitos humanos enquanto guião emancipatório que permite «um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, um concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais». Para que tal possa vir a acontecer, será fundamental perceber que os direitos humanos têm que ser reconceptualizados como multiculturais (de baixo para cima), para que o seu universalismo não seja obtido à custa da sua legitimidade local (de cima para baixo). O autor enumera, assim, cinco premissas para que essa transformação possa ocorrer (Santos, 1997: 21-22): «a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural»; a noção de que nem todas as culturas concebem a dignidade humana em termos de direitos humanos; «a consciência da incompletude cultural»; a noção de que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana e a percepção de que «nem todas as igualdades são idênticas nem todas as diferenças são desiguais».

De facto, a ideia de *guetizar* as culturas priva-as das suas dinâmicas, dos efeitos da história e da mudança social, privando, conseqüentemente aos indivíduos, que se querem cidadãos, a sua liberdade de agência (Gutmann, 1998: 12). Por isso, «educar para a cidadania é fazer com que os outros queiram ser» (Vieira, 2004: 100). A concepção de uma sociedade tolerante não será, pois, a solução para a concretização do diálogo intercultural, nem para a legitimação das diferenças, uma vez que pressupõe relações de poder em que um consentirá a presença e a existência do outro assente num princípio de dominação. Conforme realça (Sodré, 2001: 21), «a prática demonstra que toda a tolerância é intolerante para com a intolerância dos outros e, por isto, tem a mesma precariedade dos sentimentos piedosos com que os fortes contemplam os

³⁷ A propósito da noção de tolerância, Vieira (2004: 104), «Nos tempos modernos o termo “tolerância” só adquiriu uma conotação positiva a partir do século XIX, com o livre pensamento, especialmente com os textos de John Locke de 1693 e de Voltaire de 1793. Até aí, a religião condenava a tolerância eclesiástica em relação aos não crentes. Hoje, a tolerância tornou-se, de repente, arma discursiva a favor da paz e da salvação do mundo. Mas, ser tolerante não basta. Possivelmente não é mesmo a via de podermos ser diferentes e vivermos juntos. Quando muito poderíamos viver justapostos mas segregados e não comunicantes.»

fracos».

Como forma de ultrapassar estes confrontos, Santos (1997), introduz a *hermenêutica diatópica* enquanto procedimento que permite o diálogo entre culturas pois, no diálogo intercultural «a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas» (Santos, 1997: 23)³⁸. Nesta óptica, as concepções e fundamentos de determinada cultura, por mais fortes que sejam, não são tão incompletos quanto a própria cultura em que se fundam. Ao propor esta alternativa, o autor não pretende, contudo, afirmar que o objectivo é atingir a completude, «um objecto inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter dia-tópico» (Santos, 1997: 23).

A diversidade cultural e a diferença deveriam, assim, ser percebidas de uma forma relacional e *não valorativa*, com vista ao encontro de pontes feitas a partir de todas as margens. O reconhecimento do outro implica considerá-lo na sua diferença e não na sua inferioridade em termos de comparação. Tal como defende Santos (1997: 26), «o reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural». Esta consciência permite uma visão enriquecedora da heterogeneidade em que vivemos, e a consciência da incompletude da nossa própria cultura, e de nós próprios. A este propósito, Smart (1993: 162) questiona-se sobre a incomensurabilidade das diferenças:

«A interinteligibilidade entre culturas dependerá da comensurabilidade e existência de ideias comuns sobre a natureza e a razão humanas? Ou será que, através do diálogo, as culturas acabam por reconhecer as suas diferenças, as suas quase infindáveis incomensurabilidades? Queremos integrar a diversidade ou contribuir para o crescimento da tolerância e da solidariedade entre culturas e comunidades diferentes?»

Reconhecendo a diversidade, Smart (1993) afirma que vivemos num mundo crescentemente interdependente, que continua a ser um mundo de diferenças, de

³⁸ Para uma melhor compreensão desta troca entre universos de sentido diferentes, em grande medida, incomensuráveis, Santos (1997: 23), refere que tais universos «consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. [...] Compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura pode revelar-se muito difícil, se não mesmo impossível.»

culturas correntes e de experiências culturais divergentes, «marcado pela organização da diversidade e não pela replicação da uniformidade» (Hannerz, 1990: 237).

Stoer e Magalhães (2005) propõem-nos as perspectivas de “A Diferença Somos Nós” e de “Bazar do Kuwait” como estruturadoras de uma nova concepção das sociedades ocidentais, e das sociabilidades actuais. De facto, trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea, ou seja, embora culturalmente tudo pareça mais ou menos semelhante entre si, as diferenças inevitavelmente permanecem e, muitas vezes, (re)inventadas na relação com o outro. Como vimos atrás, as novas práticas sociais, suscitadas pela «sociedade em rede» (Castells, 2001: 17) vêm «possibilitar a perspetivação da diferença» (Ramalho, 2001: 527), reforçando a construção dos sentidos nos contextos sociais implicados, sendo que «esta necessidade de dar um sentido ao presente, para já não falar do passado, é o preço da superabundância de acontecimentos» (Augé, 1994: 37).

Na mesma linha de ideias, Vieira (1999a: 62), refere que:

«em face dum sociedade caracterizada pelo pluralismo cultural, há que procurar políticas e tipos de comunicação interculturais, não apenas multiculturais, pois caso contrário, reproduzem-se as diferenças fechadas em *gethos*, reconhecendo-se-lhes as suas particularidades e identidades próprias sem, todavia, ou pelo menos necessariamente, as pôr em pé de igualdade no acesso à cidadania europeia, mundial, transnacional, transcultural, etc., sem perder a identidade local.»

Não sendo o único, a migração é um dos fenómenos que coloca em confronto indivíduos e culturas muito diferentes num mesmo espaço social, intensificando, assim, o confronto entre culturas e ideologias díspares. Entendida como a deslocação de pessoas no espaço físico e cultural, é um fenómeno de dupla direcção – o que chega e o que recebe. Emigração e imigração são, assim, duas faces da mesma realidade: «o que chamamos imigração [...] é chamado, em outro lugar, em uma outra sociedade, de emigração» (Sayad, 1991 *cit. in* Rocha-Trindade, 2005: 101). A este propósito, André (2005: 20), afirma que este fenómeno,

«em primeiro lugar, torna-se um facto social estrutural, cujas repercussões não só ultrapassam os limites sectoriais do respectivo ponto de partida, mas ultrapassam também a dimensão económica para se projectarem no centro do processo político e cultural dos países de acolhimento reclamando novas formas de pensar a cidadania; em segundo lugar, nestas novas formas de emigração, os emigrantes tendem a estabelecer-se nesses países de

acolhimento como população residente em termos definitivos, o que, se potencia, a par do multiculturalismo, o hibridismo cultural, potencia também comportamentos e atitudes de segregação, marginalização e exclusão social»

Os contextos migratórios não estão isentos de conflitos, e são muitas vezes agravados pela complexidade da inclusão/exclusão dos imigrantes (Pires, 1999; Vermeulen, 2001). Neste sentido, os fenómenos migratórios não podem ser dissociados da emergência de novas formas de cidadania (Stoer e Magalhães, 2005; Parisot, 2001; Júnior e Oliveira, 2002; Sweet et al, 2000; Canotilho, 2000).

Efectivamente, as migrações não são um fenómeno novo na história humana mas, se as «colocarmos em justaposição com o rápido fluxo de imagens, textos e sensações mediatizados, temos uma nova ordem de instabilidade na moderna produção de subjectividades» (Appadurai, 1996: 15). Basch *et al* (1994), introduz a ideia de “transnacionalidade” para entender a forma como os imigrantes gerem as suas pertenças:

«Definimos “transnacionalidade” como um processo pelo qual os imigrantes elaboram e sustentam relações sociais multi-entrelaçadas que juntam as suas sociedades de origem e de recepção. Chamamos a tais processos transnacionais para dar ênfase ao facto de que muitos imigrantes, hoje, constroem campos que atravessam fronteiras geográficas, culturais e políticas» (Basch *et al*, 1994: 7)

Aqui, interessa-nos focar que, tal como refere Santos (2000), o migrante habita o espaço indefinido de fronteira, onde já não é um cidadão do seu país de origem e ainda não se tornou um cidadão do país de destino. Uma espécie de *não-cidadão*, que habita um *não-lugar* (Augé, 1994), num sentido antropológico.

«Não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois há sempre algo no meio [*between*]. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através dos seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem [...]. Nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias [...], ao mesmo tempo que esquadrimos a constelação cheia de tensão que se estende diante de nós, buscando a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento e dar-lhe forma. Talvez seja mais uma questão de buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos» (Chambers, 1990: 104)

O migrante vê sua identidade ameaçada, questionada, fragmentada, numa multiplicidade de referências, como reflectiremos adiante. Conforme destaca Capinha (2000: 109), «toda a fragmentação e multiplicidade dos sujeitos acentuam-se fortemente em virtude da experiência da própria emigração». É neste contexto que o migrante encontra a necessidade gerir os seus eus, as suas escolhas, numa invenção de novas formas de identificação e sociabilidade. Este novo espaço perspectiva-se num leque de potencialidades que só o próprio migrante pode descobrir, descobrindo-se. Ele traz consigo a possibilidade de se descobrir num novo lugar, de criar um novo arranjo identitário e de projectar novas formas de cidadania. Os migrantes são detentores dessa nova utopia mundial.

E, no final de tudo, «é sempre a questão da diferença que está em jogo» (André, 2005: 18).

CAPÍTULO II

O Confronto entre *Eu, Nós* e os *Outros*

«Creio tão pouco nas soluções simplistas como nas identidades simplistas.» (Maalouf, 1998: 39)

«A identidade inventa uma pequena música, que dá sentido à vida. Pequena música sem a qual tudo se desmorona.» (Kaufmann, 2005: 71)

1. Cultura e identidade

«Se o conceito de cultura conhece desde há algum tempo grande sucesso fora do círculo estreito das ciências sociais, há um outro termo, o de “identidade” – muitas vezes, de resto, associado ao primeiro – cujo uso se torna cada vez mais frequente[...]. Resta saber o que significa esta “moda” das identidades, [...] e sobretudo o que se entende por “identidade”.» (Cuche, 1999: 135)

O conceito de cultura surge com Edward Tylor (1871), antropólogo britânico, que propôs uma concepção universalista da cultura, definindo-a como «esse todo complexo que compreende o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade» (Tylor, 1871 *cit. in* Cuche, 1999: 40).

Se Tylor introduziu o conceito, Franz Boas (1940), entende-o no plural, reconhecendo a existências de várias culturas, numa tentativa de pensar as diferenças culturais entre os grupos humanos. Estava, portanto, consciente da complexidade de cada sistema cultural. Fundador do método indutivo e intensivo de campo, Franz Boas, entende que «a diferença fundamental entre os grupos humanos é de ordem cultural e não racial» (Cuche, 1999: 44). Assim, para este autor, o conceito de raça não fazia sentido para explicar as diferenças entre indivíduos e grupos. Defendendo que cada cultura é dotada de características particulares e que esse “espírito” próprio influenciava o comportamento dos indivíduos, introduz o conceito de *relativismo cultural*, ainda que somente mais tarde esta expressão fosse criada. Por outro lado, acreditava, também, que se deveria preservar a dignidade de cada cultura, assim como o respeito e tolerância perante culturas diferentes, no sentido de as salvaguardar em caso de ameaça. Apesar das críticas tecidas às suas perspectivas, é a esta corrente da antropologia americana que «devemos o conceito fundamental de “modelo cultural” (*culture pattern*) que designa o conjunto estruturado dos mecanismos através dos quais uma cultura se adapta ao seu meio ambiente» (Cuche, 1999: 62).

Perspectivando uma abordagem funcionalista da cultura, Bronislaw Malinowski define-a como «o conjunto integral dos instrumentos e bens de consumo, nos códigos constitucionais dos vários grupos da sociedade, nas ideias e artes, nas crenças e costumes humanos [...] que possibilita ao homem fazer face aos problemas concretos e específicos que se lhe deparam» (1997: 37). Malinowski (1944) propõe uma visão

funcionalista da cultura, que se mostrou «pouco capaz de pensar as contradições culturais internas, as disfunções, ou ainda os fenómenos culturais patológicos» (Cuche, 1999: 65). Considerava que em qualquer cultura, cada costume, objecto, crença, ideia, desempenham uma função vital e representam uma parte insubstituível da totalidade, mantendo-se, desta forma idêntica a si própria. Apesar da sua perspectiva sofrer variadas críticas, foi ele quem sistematizou o uso do método etnográfico que denominou de *observação participante*, por não conceber o estudo de uma cultura à distância, acreditando que o único modo de conhecer profundamente a alteridade e de compreender a sua visão, residia no contacto directo com esta.

Na tentativa de interpretar as diferenças culturais, Edward Sapir (1949) foi um dos primeiros a considerar a cultura como um sistema de comunicação interindividual, opondo-se às concepções substancialistas da cultura e propondo, assim, uma abordagem interaccionista. Esta perspectiva permite já pensar a heterogeneidade de uma cultura, em vez de se centrar, insistentemente, na homogeneidade que supostamente a caracterizaria. Mais do que definir a cultura como uma suposta essência, defendia a análise dos processos implicados na sua construção, formando a escola “cultura e personalidade”, que abarca uma diversidade de orientações e metodologias, ora mais sensíveis à influência da cultura sobre o indivíduo, ora privilegiando as reacções deste último à sua cultura.

Gregory Bateson, nos anos 50, desenvolve uma corrente denominada “antropologia da comunicação”, que pretende analisar os processos de interacção que produzem os sistemas culturais, tendo em conta o contexto em que estas ocorrem:

«Cada contexto impõe as suas regras e as suas convenções, supõe expectativas particulares nos indivíduos. A pluralidade dos contextos de interacção explica o carácter plural e instável de toda a cultura e também os comportamentos aparentemente contraditórios de um mesmo indivíduo, que nem por isso está necessariamente em contradição (psicológica) consigo próprio.» (Cuche, 1999: 86)

Ruth Benedict define os “tipos culturais” «que se caracterizam pelas suas orientações gerais e pelas selecções significativas que fazem entre todas as escolhas possíveis *a priori*» (Cuche, 1999: 67), pressupondo a existência de um “arco cultural” que incluiria todas as possibilidades culturais. Cada cultura caracterizava-se, assim, pelo seu *pattern*, ideia importada de Boas e Sapir.

Margareth Mead, precursora da escola de Benedict, coloca a ênfase na forma como os indivíduos recebem a sua cultura, e como esses processos influenciam a personalidade. A transmissão cultural através da educação pressupõe que a cultura em si não existe, o que existe são os indivíduos que criam a cultura. O antropólogo, através da observação dos comportamentos dos indivíduos, compreenderá a sua cultura. Para os culturalistas como Mead, os indivíduos “são a cultura” (Cuche, 1999).

Na esteira desta concepção de cultura abstracta, mas não ilusória, Kroeber e Kluckhohn (1952), propõem a seguinte definição:

«A cultura consiste em padrões, explícitos e implícitos, de comportamento e para comportamento, adquiridos e transmitidos por símbolos, que constituem as realizações distintas dos grupos humanos, inclusive suas incorporações e artefactos; o núcleo essencial da cultura consiste nas suas ideias tradicionais (isto é, recebidas e seleccionadas historicamente) e especialmente nos valores que se lhe atribuem; por outro lado, os sistemas de cultura podem ser considerados como produtos de acção e também como elementos condicionantes de acção futura.» (Crespi, 1997: 13)

Para Linton e Kardiner, antropólogos da escola “personalidade de base”, o indivíduo e a cultura são concebidos como realidades distintas, que agem uma sobre a outra, implicando-se mutuamente. Ao trazerem da psicologia aquilo que entendem como comum a todos os elementos de um grupo, a *personalidade de base*, propõem uma concepção flexível da cultura. «A cultura não pode, pois, definir-se senão através dos homens que a vivem» (Cuche, 1999: 72). Linton considera que a personalidade de base é determinada directamente pela cultura à qual um indivíduo pertence, sendo veiculada pelo sistema educativo da sociedade, interessando-se mais por aquilo que os membros de um mesmo grupo partilham no plano da personalidade e do comportamento, e não tanto nas variações psicológicas individuais. Contudo, admite a existência simultânea de vários tipos “normais” de personalidade numa mesma cultura, em função dos vários sistemas de valores dessa mesma cultura. Kardiner, por seu lado, preocupa-se com «o modo como se forma a personalidade de base no indivíduo» (Cuche, 1999: 71), através das instituições primárias (família, sistema educativo) e secundárias (sistemas de valores e de crenças).

São várias as definições, interpretações, correntes e “escolas” que se centram no conceito de cultura, consoante perspectivas mais subjectivas ou objectivas da cultura. Não se pretende aqui fazer uma incursão histórica e epistemológica profunda sobre o

conceito de cultura, nem sequer conceptualizá-lo ou defini-lo de forma redutora mas, antes, procurar expor os contributos que possibilitam compreender de que forma as suas diferentes dimensões concorrem para a construção da identidade. A este propósito, Crespi (1997: 14), refere:

«Os diversos elementos que surgem condensados no termo cultura fazem ressaltar, por um lado, a dimensão *descritiva e cognitiva* da cultura; as *crenças* e as *representações sociais* da realidade natural e social, ou as *imagens* do mundo e da vida, que contribuem para *explicar e definir* as identidades individuais, as unidades sociais, os fenómenos naturais; por outro, a dimensão *prescritiva* da cultura, enquanto conjunto de *valores* que indicam os objectivos ideais a prosseguir, e de *normas* [...] que indicam o modo segundo o qual os indivíduos e as colectividades devem comportar-se»

A abordagem culturalista propõe, assim, uma reinterpretação individual da cultura, na medida em que «o indivíduo, em função da sua história pessoal, que produz uma psicologia singular, “reinterpreta” a sua cultura de uma maneira singular» (Crespi, 1997: 74). O indivíduo não é um simples depositário da cultura. Cada um apropria-se da cultura que habita de forma pessoal, sendo simultaneamente marcado por ela. Esse processo implica, portanto, um sentimento de pertença social (Dubar, 1997).

«A realidade é representada por um simbolismo partilhado pelos membros de uma comunidade cultural.[...] Este modo simbólico não é apenas partilhado pela comunidade, mas também conservado, elaborado e transmitido às gerações subseqüentes que, em virtude dessa transmissão, continuam a manter a identidade da cultura e do modo de vida». (Bruner, 2000: 19-20)

Neste sentido, a cultura pode considerar-se como “superorgânica” (Kroeber, 1917 *cit. in* Bruner, 2000: 20), ou “super-organismo”, mas molda, simultaneamente, a mente dos indivíduos. A sua expressão individual assenta na formação dos significados, segundo diferentes arranjos que os tornam contextualmente significativos em situações particulares. É precisamente esta situacionalidade dos significados que garante a negociabilidade dos indivíduos e o intercâmbio cultural.³⁹ Conforme referem Berger e

³⁹ «O significado de um objecto pode ser absorvido, compreendido e generalizado a partir de suas características definidoras e pelo seu corpus de significação. Já, o sentido implica a atribuição de um significado pessoal e objectivado, que se concretiza na prática social e que se manifesta a partir das representações sociais, cognitivas, valorativas e emocionais, necessariamente contextualizadas» (Franco, 2005: 14).

Luckmann (1999: 35), é da maior importância «saber que há uma contínua correspondência entre os meus significados e os seus significados neste mundo, que partilhamos um sentimento comum». Apesar de a produção de significados assentar num princípio interpretativo e hermenêutico, encontra-se sempre situada num dado contexto cultural e resultante dos recursos existentes, como por exemplo, a linguagem. «As intenções incorporadas nas acções dos outros são exteriorizadas em símbolos que são interpretados adequadamente nos processos sociais. Cada actor social comunica e recebe o sentido incorporado nas diferentes acções que executa» (Casal, 1996: 42). Presume-se que numa mesma comunidade cultural os significados e os sentidos sejam partilhados para que se possa estabelecer o diálogo.

Bakhtine (1994), considera o diálogo com os outros essencial na construção da consciência de cada indivíduo, diálogo que se produz na intersecção de forças centrípetas, a necessidade de se ligar ao outro, e de forças centrífugas, necessidade de diferenciação do outro (Baxter e Montgomery, 1996 *cit. in* Mendes, 2001: 503). A aproximação ao outro, ou a outra cultura, é secundada por um movimento de retorno. Assim, «as interpretações de significado espelham não só as histórias idiossincráticas dos indivíduos, mas também os cânones culturais de construção da realidade. Nada está isento de cultura nem os indivíduos são meros espelhos da sua cultura» (Bruner, 2000: 33). Indivíduo e cultura são, assim, indissociáveis.

Entendida enquanto prática social, parece induzir um *habitus* na transmissão do património histórico-cultural herdado. O conceito de *habitus*, introduzido por Bourdieu (1980), surge ao abordar a cultura no seu sentido antropológico, e suscita alguma controvérsia por poder ser entendido de diferentes formas. Segundo a sua própria definição, os *habitus* são

«sistemas de *disposições* duradouras e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objectivamente adaptadas ao seu fim sem supor a mira consciente de finalidades nem o domínio expresso das operações necessárias a atingi-las» (Bourdieu, 1980: 88)

Nesta acepção, as disposições em causa são adquiridas através de um conjunto de condicionamentos próprios de modos de vida específicos. O *habitus* é, assim, aquilo que caracteriza um grupo ou classe social, em comparação com outros que não

partilham as mesmas condições sociais, os mesmos estilos de vida. O *habitus* funciona, ainda, como «a materialização da memória colectiva, reproduzindo nos sucessores a aquisição do que os antecederam» (Bourdieu, 1980: 91). Permitindo ao grupo a “preservação do seu ser”, o *habitus* é a incorporação da própria colectiva de um grupo. As disposições duradouras que o caracterizam assumem um peso bem mais significativo do que as experiências posteriores dos indivíduos, fazendo realçar a “profundez” desse *habitus*: «cada um, pelos seus gestos e pelas suas posturas, revela, sem disso se dar conta e sem que também os outros tenham necessariamente consciência do facto, o *habitus* profundo que habita.» (Cuche, 1999: 132). As características sociais, assim “naturalizadas”, associadas à homogeneidade dos *habitus* de grupo ou classe, contribuem para que se entenda o conceito numa perspectiva contrária à do próprio autor. A este propósito, Casa-Nova (2001: 73) afirma que

«na concepção bourdieusiana de *habitus*, este tanto pode ser estruturante do pensamento e da acção do indivíduo, como ser estruturado, o que significa que o carácter imutável do *habitus* que o conceito supõe não existe, podendo este sofrer alterações ao longo da existência dos sujeitos-actores. Nas palavras do autor, o *habitus* é “o produto da história, é um sistema de disposições em aberto, incessantemente confrontado com novas experiências e portanto incessantemente afectado por eles. É durável, mas não imutável”».

Na óptica de Cuche (1999: 133), foi a noção de trajectória social que permitiu a Bourdieu escapar a uma concepção fixista do *habitus*, no sentido que

«este não é um sistema rígido de disposições, que determinaria de modo mecânico as representações e as acções dos indivíduos e que garantiria a reprodução social pura e simples [...]. A trajectória social do grupo ou do indivíduo, ou seja, a experiência de mobilidade social acumulada ao longo de várias gerações e interiorizada, deve ser levada em conta na análise das variações do *habitus*.

Coloca-se, aqui, a questão da continuidade e transmissão cultural através das gerações e de como se torna um indivíduo membro de uma sociedade, identificando-se com ela. Durkheim, apesar de quase nunca usar o conceito de cultura, reconhece que os fenómenos sociais têm necessariamente uma dimensão cultural, uma vez que são também fenómenos simbólicos (Cuche, 1999). Afirmando a prioridade da sociedade sobre o indivíduo, fala-nos de uma consciência colectiva, que é uma forma de teoria

cultural. Em busca da resposta à questão de como é que um conjunto de indivíduos pode constituir uma sociedade, Émile Durkheim, na obra *A Divisão do Trabalho Social* (1973), estabelece como necessário para que tal aconteça a criação de determinados laços de solidariedade entre os indivíduos. Para o autor, a *solidariedade mecânica*, típica das sociedades pré-capitalistas, baseava-se nas semelhanças entre os indivíduos. Estes não se diferenciam pois, pertencendo a uma mesma comunidade, reconhecem os mesmos valores, os mesmos sentimentos, os mesmos objectos sagrados. Para a manutenção dessa igualdade e coerência, necessária à sobrevivência do grupo, a coerção social, baseada na consciência colectiva, seria severa e repressiva. Contudo, o progresso da divisão do trabalho, característico das sociedades mais desenvolvidas, gera um novo tipo de solidariedade, com moral própria, dando origem a uma nova organização social, a *solidariedade orgânica*. Fundada na diversidade e numa consciência individual mais livre, implica uma maior autonomia e diferenciação dos indivíduos. Estes tornam-se interdependentes, garantindo, assim, a união social, mas não pelas semelhanças impostas socialmente. Os indivíduos não se assemelham, são diferentes e necessários, tal como os órgãos de um ser vivo. Assim, nas sociedades dominadas pela solidariedade mecânica a *consciência colectiva* (o conjunto de crenças e de sentimentos comuns entre os membros de uma mesma sociedade) abrange a maior parte dos seus membros; nas sociedades dominadas pela solidariedade orgânica há uma redução desta consciência colectiva, pois os indivíduos são diferenciados.

Segundo Cuche (1999: 54-55), a consciência colectiva «precede o indivíduo, impõe-se-lhe, é-lhe exterior e transcendente: há descontinuidade entre a consciência colectiva e a consciência individual, a primeira é “superior” à segunda, porque é mais complexa e mais indeterminada».⁴⁰

Parsons (1954), partindo de trabalhos de Freud e Durkheim, afirma que «a acção pressupõe um actor, uma situação parcialmente controlada por ele, uma combinação de fins e de meios submetidos à escolha do actor por critérios normativos» (Bourricaud, 1977, *cit. in* Dubar, 1997: 49). A teoria desenvolvida considera decisivo o papel socializador da família no indivíduo, embora também considere importante a influência dos pares e da escola, sendo que a socialização terminaria na adolescência. Parsons,

⁴⁰ A teoria de Durkheim sobre a consciência colectiva influenciou claramente a teoria da cultura como “super-organismo” de Kroeber (1917), assim como se aproxima das noções de “*pattern of culture*” e de “personalidade de base” introduzidas por antropólogos culturalistas americanos, sobre os quais reflectimos anteriormente. A este propósito, Cuche (1999: 55), acrescenta que «se o conceito de cultura se encontra praticamente ausente da antropologia de Durkheim, isso não o impediu de propor interpretações dos fenómenos muitas vezes designados como “culturais” pelas ciências sociais.».

assemelha-se, aqui, a Erikson, que concebe a construção identitária em oito estágios, terminando na adolescência, onde o jovem entraria na idade adulta com uma identidade formada e fixa. «Este paradigma da “socialização-condicionamento” faz do indivíduo socializado uma espécie de autómato determinado ou programado pelas experiências passadas e não um actor livre das suas escolhas e responsável pelos seus actos» (Dubar, 1997: 62).

Se as perspectivas culturalistas realçam o legado cultural, estamos perante uma estreita relação entre cultura e indivíduo que remete para uma identidade cultural. Esta abordagem revela-se, assim, oposta às concepções subjectivistas do fenómeno identitário. Rompendo com estas concepções, surgem outras que destacam a autonomia do indivíduo. Neste sentido, Clifford Geertz (1989), influenciado por Weber, acredita «que o Homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu» (Geertz, 1989: 15).

Berger e Luckman (1998: 178), afirmam que, tanto a sociedade, como a identidade, são realidades simultaneamente objectivas e subjectivas: «a apreensão subjectiva da identidade e a apropriação subjectiva do mundo» são diferentes ângulos do mesmo processo de construção. Todavia, Cuche (1999: 139-140), refere que as concepções objectivistas e subjectivistas da identidade conduzem a um impasse:

«Se a identidade é de facto uma construção social e não um dado, se releva da representação, nem por isso é uma ilusão que dependa da pura subjectividade dos agentes sociais. A construção da identidade faz-se no interior de quadros sociais que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, a construção identitária não é uma ilusão porque é dotada de eficácia social e produz, assim, efeitos sociais reais»

Numa concepção objectivista, os indivíduos associam a cultura a uma segunda herança que se inscreveria neles como uma segunda pele, à qual não podem escapar, sendo que a identidade os definiria total e permanente. A identidade cultural remete necessariamente para o grupo original de pertença do indivíduo, sendo as suas “raízes” o único fundamento necessário para definir o indivíduo de forma segura e verdadeira. Este processo conduz à “naturalização” da pertença cultural que, se não for cumprida, marginalizará o indivíduo. Deste modo, a identidade surge como essência e nela não existem influências do próprio indivíduo ou do grupo.

«O indivíduo, através da sua hereditariedade biológica, nasce com os elementos constitutivos da identidade étnica e cultural, entre os quais se contam os caracteres fenotípicos e as qualidades psicológicas [...]. A identidade repousa, pois, num sentimento de pertença, de certo modo inato. A identidade é pensada como uma condição imanente do indivíduo, definindo-a de maneira estável e definitiva.» (Cuche, 1999: 137)

Num outro pólo, surgem as concepções subjectivistas do fenómeno identitário, onde se crê que a identidade cultural não pode ser reduzida a uma atribuição onde o indivíduo não participa. Neste sentido, a identidade etnocultural funda-se num sentimento de pertença e uma identificação com uma comunidade ou grupo que não necessariamente o seu de origem. Não confinados ao contexto de nascença, os indivíduos podem construir a sua identidade de entre as múltiplas pertenças que experienciam durante a vida e com as quais se identificam em diversos momentos. As representações formadas sobre a realidade social assumem, assim, um papel preponderante para as suas escolhas identitárias. Contudo, esta perspectiva não pretende conduzir a meras escolhas arbitrárias realizadas pelos indivíduos, podendo, com essa concepção, contribuir para uma «elaboração puramente fantasmática, nascida da imaginação de uns tantos ideólogos que, visando fins mais ou menos confessáveis, manipulam massas mais ou menos crédulas» (Cuche, 1999: 139).

Apesar de a abordagem subjectivista concorrer para a definição de um carácter flexível, mutável e contingente da identidade, não deve insistir no aspecto efémero da identidade, pois esta precisa de uma certa estabilidade que permita ao indivíduo sentir-se equilibrado dentro das suas mestiçagens.

«A subjectividade não é, em absoluto, uma entidade abstracta, separada e bem abrigada na sua torre de marfim. Pelo contrário, é subordinando fragmentos do mundo material e social que ela se constitui, combinando e agarrando oportunidades para inverter a relação objectivo/subjectivo, para que os constrangimentos se transformem em recursos, manipulados pelo sujeito» (Kaufmann, 2005: 81)

Neste sentido, reconhecemos a existência de um lado estrutural de nós próprios que não podemos determinar, contudo, mesmo inseridos nos lugares que balizam a nossa acção, existe um enorme espaço para as escolhas consciente que podemos fazer para construir a nossa identidade singular de acordo com as nossas múltiplas pertenças.

A identidade, nesta acepção, é uma construção, não um estado existencial, que se funda na relação com o outro.

Como forma de superar a dicotomia objectivismo/subjectivismo, Fredrik Barth (1969) introduz a concepção da identidade como manifestação relacional, pois considera a identidade como um modo de categorização onde indivíduos e grupos realizam e organizam as suas trocas. Assim, é na ordem dos modos de relação entre os grupos sociais que devemos perceber a construção identitária. Assim, a diferença identitária não seria a consequência directa da diferença cultural, já que muitas identidades coexistem numa mesma cultura, e tendo também em conta que a identidade constrói-se e reconstrói-se por meio das trocas sociais. Esta concepção dinâmica da identidade opõe-se às perspectivas essencialistas, que faz dela um atributo inteiro e definitivo, insusceptível de transformação.

«Não há identidade em si, nem sequer unicamente para si. A identidade é sempre uma relação com o outro. Por outras palavras, identidade e alteridade articulam-se uma na outra e mantêm uma relação dialéctica. A identificação caminha a par da diferenciação [...]. A identidade é sempre a resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional, na medida também em que é relativa, porque pode evoluir se a situação relacional mudar» (Cuche, 1999: 141).

Segundo Vieira (1999a: 58), «se a identidade implica alguma constância, não se trata no entanto duma repetição indefinida do mesmo, mas antes dialéctica, por integração do outro no eu, da mudança na continuidade». Convém reforçar, assim, que a transmissão de uma identidade não é feita a papel químico do contexto para o autor (Vieira, 2004). Diferentes indivíduos podem partilhar de forma heterogénea, diferentes crenças, representações simbólicas, códigos, sendo que este processo não acontece de uma forma estruturada, mecanicista, mas antes de acordo com as especificidades de cada indivíduo, de maneira diferente do seu “semelhante”. Conforme destaca Barth (2004: 20), «as diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a fronteira, e não as ideias do analista sobre o que é mais aborígene ou característico na cultura destas». De facto, a consciência do “nós” surge na sequência da percepção da diferença. Wallman (1986, *cit. in* Saint-Maurice, 1997: 18), refere que «é o elemento identidade, nas fronteiras étnicas, que move o processo de fronteira. As diferenças entre grupos tornam-se fronteiras

étnicas quando os indivíduos são entusiasmados/estimulados pela significatividade do investimento de identidade, posta em qualquer dos lados». A partir do momento em que os indivíduos percebem a fronteira gera-se uma dinâmica de relações que produzem efeito em cada um dos grupos internamente, mas com impacto no outro grupo.

Enquanto manifestação relacional, a identidade torna-se, inevitavelmente, num campo de lutas sociais, pois nem todos os grupos têm o mesmo “poder de identificação”, uma vez que este poder depende da posição ocupada no sistema de relações entre grupos. Hall (2003b: 34) refere que os elementos diferentes numa dada cultura não estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros pois «estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder». Bourdieu (1980), num artigo intitulado *A identidade e a representação*, clarifica que só aqueles a quem foi conferida autoridade pelo poder, podem impor as definições de si próprios e dos outros, accionando um sistema de classificação que define a posição de cada grupo no conjunto. Este jogo de definições identitárias funciona através de um poder simbólico, que pode conduzir à etnicização dos grupos subalternados. Estes processos têm efeitos nefastos nos indivíduos que vivem estes contextos, especialmente, os pertencentes à cultura dominada, alvo de estigmas e representações negativas. O etnocentrismo, concretizado na relação de forças simbólicas, põe em jogo a auto e hetero-identidade, no sentido de que cada uma destas dimensões terá uma legitimidade maior ou menor, podendo conduzir ao que se denominou de “identidade negativa”.

«Definidos como diferentes pelos minoritários, diferentes em relação à referência que estes constituem, aos minoritários é reconhecida apenas uma diferença negativa. Vemos assim desenvolverem-se com frequência entre os segundos fenómenos, comuns entre os dominados, de auto-depreciação, ligados à aceitação e à interiorização da imagem de si próprios construída pelos outros. A identidade negativa surge então como uma identidade vergonhosa e mais ou menos recalcada, o que se traduzirá, muitas vezes, por uma tentativa de eliminação, na medida do possível dos sinais exteriores da diferença negativa» (Cuche, 1999: 141-142)

Como exemplo destes fenómenos temos, muitas (demasiadas) vezes, o caso de imigrantes nos países de acolhimento. Torna-se pertinente reflectir, também, sobre a transformação e as metamorfoses identitárias que ocorrem nos imigrantes, que os tornam num outro bem diferente dos seus semelhantes que ficaram no país de origem, «o que constitui um dos problemas maiores do regresso dos imigrados aos seus países:

já não os reconhecem, de tão mudados que os encontram, e muitas vezes mais cultural que materialmente» (Cuche, 1999: 165).

Primeiro que tudo, convém esclarecer que o imigrado não é representante da cultura do seu país de origem, nem da sua comunidade original. Como refere Cuche, (1999: 169) «A chamada “cultura dos imigrados” é, portanto, na realidade, uma cultura definida pelos outros, em função dos interesses dos outros, a partir de critérios etnocentristas. A “cultura dos imigrados” é tudo aquilo que os faz parecer diferentes, e isso apenas». Em segundo lugar, cabe esclarecer que o termo “cultura de origem” é bastante redutor e simplista, uma vez que induz a uma concepção errônea de cultura. Considerar a cultura de origem de um imigrante é conceber a cultura como um sistema estável e imutável, que não sofre transformações, assim como confundir cultura de origem com a cultura nacional do país do imigrante, ou ainda revelar o desconhecimento da diversidade social do imigrado, uma vez que nem todos ocupam a mesma posição social. Os discursos e atitudes “negativistas” sobre os imigrantes são, possivelmente, um resultado perverso dos discursos e atitudes que vêem a nação como uma unidade natural e orgânica, e as culturas como unidades imutáveis e estanques.

“Não podemos, portanto, traçar um quadro único das culturas dos imigrados, uma vez que elas só existem no plural, na diversidade das situações e dos modos de relações interétnicas. Estas culturas são sistemas complexos e evolutivos, na medida em que são reinterpretados permanentemente por indivíduos cujos interesses categoriais podem ser divergentes, segundo o sexo, a geração, o lugar ocupado na estrutura social, etc.” (Cuche, 1999: 60).

Se para os indivíduos que não experimentam contextos migratórios, mediante múltiplas referências com que se deparam, tendem para o hibridismo identitário ou a mestiçagem, a construção dos sentidos para quem os vivencia na primeira pessoa, torna-se complexa *per se*. Conforme destaca (Hall, 2003b: 27) «na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas». Tendo em conta que os migrantes «têm um pé em cada local» (Sarup, 1996: 7), presume-se que aconteça uma radicalização das suas identidades híbridas e mestiças, pelo «processo de pluralização dos espaços estruturais onde se forma a identidade» (Stoer e Magalhães, 2005: 106). A intensificação destes processos está a dar origem ao que alguns autores designam de identidades de fronteira (Santos, 1994; Sarup, 1996; Hall, 2003a).

Dentro deste quadro, surge o desafio da definição de fronteira, que não se configura tanto em termos físicos ou geográficos, mas antes simbólicos e culturais,

entendendo que este conceito está intimamente ligado ao de cultura e de identidade. Muitas são as ambiguidades em torno do conceito de fronteira, especialmente quando estabelecemos a sua relação com as identidades.

«Como lembra Balibar (1997), reflectindo sobre a “polissemia da fronteira”, se, para uns, a fronteira proporciona uma reconfiguração de identidades enriquecedora, para outros pode ter um significado puramente distópico, funcionando como espaço intransponível ou inabitável de exclusão e de violência coerciva. Conceitos como os de identidade diaspórica, hibridação, mestiçagem, não dispensam, assim, uma especificação das tensões que lhes são inerentes.» (Ribeiro, 2001: 471-472)

No seu sentido mais lato, fronteira implica a noção de limite, vulgarmente associado à delimitação geográfica, territorial. Contudo, este conceito encerra em si um simbolismo que podemos associar aos contextos sociais e culturais que hoje vivemos, onde «é possível encontrar configurações diversificadas de identificação de si e dos outros e, portanto, do mundo» (Correia, 2006). Segundo Barth (1969), no processo de identificação o que surge primeiro «é precisamente essa vontade de marcar o limite entre “eles” e “nós” e, portanto, de estabelecer e manter aquilo a que se chama uma “fronteira”» (Cuche, 1999: 152). Neste sentido, na esfera cultural, o conceito de fronteira só faz sentido se for entendido simbolicamente:

Não deveria conceber-se o domínio da cultura como um todo espacial, que é delimitado por fronteiras, mas dispõe também de um território próprio. No domínio da cultura, não existe um território interior: ele situa-se inteiramente nas fronteiras, por toda a parte, por cada um dos seus elementos, há fronteiras a passar [...]. Todo o acto cultural vive, no essencial, nas fronteiras.» (Bakhtine, 1979 cit in Ribeiro, 2001: 474)

Primeiro que tudo, a fronteira começa por ser «a linha imaginária sobre a qual se projecta a noção de diferença e a partir da qual se torna possível a afirmação da identidade» (Ribeiro, 2001: 468-469). Nesta perspectiva, o autor distingue duas concepções de fronteira: uma enquanto «espaço de separação e diferenciação [que] tende a receber um sinal negativo e conservador», que pode confundir-se com a noção de multiculturalismo, no seu sentido mais “pejorativo”⁴¹; outra enquanto «espaço de

⁴¹ Não nos querendo debruçar sobre os aguerridos debates em torno das várias visões do multiculturalismo, apenas referimos que o “negativismo” aqui associado ao conceito, se prende com uma concepção estanque das fronteiras interculturais. Se o multiculturalismo começou por ser entendido de

comunicação e de interacção [que] tenderá a assumir um valor crítico e emancipatório», defendida por Santos (2000).

Neste sentido, teremos de um lado uma concepção marcada por um dualismo inflexível onde surge a oposição “eu/outro”, “nós/eles” “familiar/estranho”, que não deixa espaço à diferença e à diversidade, conduzindo ao *daltonismo cultural* (Stoer e Cortesão, 1999) e à criação de identidades *negativas* (Cuche, 1999). Hall (2003b: 33), refere que «o conceito fechado de diáspora e apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora».

Por outro, apresenta-se a ideia de fronteira onde «o eu e o outro encontram uma possibilidade de partilha e, assim, a possibilidade de dar origem a novas configurações de identidade» (Ribeiro, 2001: 471). Nesta acepção, é reconhecida a existência do *arco-iris cultural* e a fronteira surge como um espaço de negociação e como «forma privilegiada de sociabilidade» (Santos, 2000: 322). Hall (2003b: 33), acrescenta que as configurações sincretizadas da identidade cultural requerem a noção derridiana de *différance*, «uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim».

O que cria as fronteiras é, assim, a vontade de diferenciação, sendo que essas fronteiras, segundo Barth (1969), não são imutáveis e são susceptíveis de se renovar perante modificações na situação relacional. Estes deslocamentos explicam, assim, as variações da identidade (Vieira, 2004). Conforme destaca Santos (2001), a cultura é o campo das diferenças, dos contrastes e das comparações, é lugar onde se ergue a luta contra a uniformidade e os modelos únicos e é onde, por excelência, se traçam as fronteiras identitárias.

A identidade de cada pessoa é constituída, assim, por uma variedade de índices objectivos, mas também por outros elementos que não se limitam ao que figura nos registos oficiais como, por exemplo, o Bilhete de Identidade ou o Passaporte, numa triangulação constante entre passado, presente e futuro. Desta forma, a identidade

uma forma “positiva”, traduzindo a coexistência de várias culturas num mesmo espaço social, depressa se tornar problemático ao sugerir um projecto de sociedade fundado no *melting-pot* americano. Para uma reflexão mais extensa deste conceito, consultar Santos (1997), Cuche (1999), Hall (2003b), Stoer e Magalhães (2005), André (2005), entre tantos outros.

constrói-se no arranjo compósito, consciente e dinâmico que o indivíduo faz das culturas que habita ou habitou, tornadas conscientes na interação.

É certo que hoje, as grandes problemáticas sobre a identidade remetem muitas vezes para a questão da cultura, sendo as crises culturais muitas vezes denunciadas como crises de identidade. Aliás, cultura e identidade são conceitos complexos, que se entrecruzam, mas não se fundem um no outro. No limite, a cultura pode existir sem consciência identitária, enquanto que as estratégias identitárias podem manipular, e inclusivamente, modificar, uma cultura que nunca mais será a mesma. Neste sentido, se a cultura deriva em grande parte de processos inconscientes, a identidade, ao remeter para um sentido de pertença, assente em oposições simbólicas, é obrigatoriamente consciente. «Dinâmicas, as noções de cultura e identidade cultural são também plurais» (Abdallah-Pretceille, 1986 *cit. in* Vieira, 1999a: 58-59). Neste sentido, «se o que constitui a cultura não é uma homogeneidade interna, mas a organização das diferenças internas», cada indivíduo que dela participa é «multicultural, pois tem acesso a mais do que uma cultura e é competente em várias culturas, o que determina uma estrutura multidimensional das nossas identidades» (André, 2005: 49).

«Na medida em que a identidade resulta de uma construção social, participa da complexidade do social. Querer reduzir cada identidade cultural a uma definição simples, “pura”, é não ter em conta a heterogeneidade de qualquer grupo social. Nenhum grupo, nenhum indivíduo se encontra encerrado a priori numa identidade unidimensional.» (Cuche, 1999: 147)

Actualmente, é um facto que os contextos sociais cada vez mais diversos e alargados em que os sujeitos habitam e com os quais interagem têm assumido uma relevância cada vez maior na construção identitária dos indivíduos. Estes espaços, definidos por Santos (1995: 420)⁴² como «um conjunto de relações sociais cujas contradições internas asseguram uma dimensão endógena específica», desempenham um significativo papel na construção das identidades dos sujeitos que neles se movem.

As culturas nacionais contemporâneas estão a atravessar profundas fragmentações internas, e têm vindo a ser unificadas através do exercício de diferentes

⁴² O conceito de espaços estruturais surge com Boaventura de Sousa Santos (1995), que os define como: o espaço mundial, o espaço do mercado, o espaço comunitário, o espaço da cidadania, o espaço do trabalho e o espaço doméstico, sendo que estes lugares desempenham um papel significativo na construção das relações sociais. Por sua vez, estes espaços «são atravessados por variáveis sociológicas tais como classe social, género, etnicidade e idade» (Stoer e Magalhães, 2005: 67), e «representam, ao mesmo tempo, tanto um lugar relativo como central na construção da identidade» (Stoer e Magalhães, 2005: 101).

formas de poder cultural. Estas fragmentações conhecem as suas origens nos fortes fluxos culturais entre-nações, fruto de um contexto pós-moderno e globalizado, como vimos anteriormente, o que torna as culturas nacionais cada vez mais expostas às influências externas, às infiltrações culturais que vêm enfraquecendo a própria ideia de Nação. Efectivamente, com a edificação dos Estados-nação modernos, a identidade tornou-se numa questão de estado, no sentido em que define uma identidade cultural que coincida com a identidade nacional. Conforme destaca Hall (2003b: 35), «os Estados-nação impõem fronteiras rígidas dentro das quais se espera que as culturas floresçam».

Parece pertinente recorrer aqui ao conceito de *comunidades imaginadas*, introduzido por Anderson (1983), a partir da sua reflexão das origens e difusão do nacionalismo. O autor refere que não há comunidades mais ou menos genuínas, o importante é a forma como são imaginadas, que as diferenciam entre si. Para este autor a nação, e a identidade nacional, é uma comunidade política imaginada, uma vez que os seus membros nunca conhecerão a maior parte dos seus concidadãos. Hall (2003a: 48) partilha esta perspectiva, definindo a identidade nacional como um discurso que permite aos sujeitos construir os seus sentidos, pois «as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*».

Nas sociedades modernas o Estado, que tende para uma mono-identificação, «os indivíduos e os grupos são cada vez menos livres de serem eles próprios a definir a sua identidade» (Cuche, 1999: 144). A identidade colectiva é entendida no singular, assim como o artigo definido permite reduzir um grupo social a uma identidade cultural una: “O português é assim...”, “Os brasileiros são aquilo...”, “Todos os ucranianos são isto...”. Como bem salienta Geertz (2001: 23) «parecia que estávamos condenados a trabalhar com uma lógica e uma linguagem nas quais conceito, causa, forma e resultado tinham todos o mesmo nome». Neste sentido, o enclausuramento numa identidade etnocultural, que pode inclusivamente sobrepor-se a todas as outras identidades sociais do sujeito, é um processo mutilador na medida em que pode levar à negação da sua individualidade, conforme expressa Devereux (1972: 162-163):

«Quando uma identidade étnica *hiperinvestida* oblitera todas as outras identidades de classe, deixa de ser uma ferramenta, e bem mais ainda uma caixa de ferramentas; transforma-se [...] numa camisa-de-força [...]. Actualizando a sua identidade étnica *hiperinvestida*, o

indivíduo tende cada vez mais a minimizar, e até mesmo a negar a sua própria identidade individual. E, no entanto, é a dissimilaridade [...] de um homem em relação a todos os outros que o torna humano: semelhante aos outros precisamente graças ao seu alto grau de diferenciação [atribuindo-lhe] uma identidade pessoal.»

Num contexto pós-moderno, a lógica do Estado inverte-se, e as identidades nacionais dão lugar a identidades partilhadas que, segundo algumas previsões, poderão tender para a intitulada homogeneização cultural. Contudo, como percebemos anteriormente, o efeito poderá ser o inverso: ao invés de homogeneizar e solidificar as diferentes identidades que integram as culturas nacionais, estas tornam-se, antes, identidades mais plurais e heterogéneas (Hall, 2003a). Conforme afirma Maalouf (1998: 27), «cada uma das minhas pertenças me liga a um vasto número de pessoas, entretanto, quanto mais numerosas as pertenças que tenho em conta, mais específica se revela a minha identidade».

A identidade assume-se, assim, como um processo mutável, multidimensional, resultante de uma construção social e, resultante assim, também, da sua complexidade. Neste sentido, os indivíduos são influenciados pelas práticas sócio-culturais do meio que habitam, agenciando nele as suas próprias reconfigurações identitárias que os distinguem dos restantes. Por outro lado, a partir destes modos de agir, os indivíduos e os grupos são produtores da própria cultura. De facto, conforme refere Santos (1995: 257), a cultura é, por definição, «um processo social que se constrói na intersecção entre o universal e o particular».

Featherstone (1997: 88-89), propõe a noção de «terceiras culturas», como um «território transnacional de negociação e resolução de problemas surgidos com a globalização e o contacto interculturais». Os seus protagonistas são, assim, detentores de características que lhes permitam viver «entre culturas» e experienciam processos de desvinculação e desterritorialização. As terceiras culturas não se reduzem, assim, ao somatório transnacional de experiências práticas e conhecimentos locais, antes «denotam resistência à acomodação de elementos culturais locais vernaculares e retiram daí a capacidade para se alimentarem e reproduzirem em condições de relativa independência face a nações, culturas ou lugares específicos. [...] As terceiras culturas são elas próprias objecto de disputas culturais» (Fortuna e Silva, 2001: 436). Este conceito, forjado pelos processos de globalização que confrontam diferenças e desigualdades, vem perspectivar a emergência de um *ethos* cosmopolita que fomenta a

reaproximação de culturas, lugares e discursos, antes incomunicáveis. Este novo *ethos*, gerador de solidariedades e empatias, catalisador do diálogo entre a diversidade cultural e a alteridade, revela-se «capaz de gerar uma consciência crítica e de resistência à descaracterização do local» (Fortuna e Silva, 2001: 439), e ganha sentido no âmbito dos movimentos sociais contra-hegemónicos nos quais se pode potenciar um sentido progressista de cosmopolitismo (Santos, 1995, 2001).

No fundo, importará, aqui, pensar o quão importante é estudar essa “mão invisível”, essa dimensão subjectiva da cultura (Vieira, 2004).

2. Representações sociais

«A representação está a tornar-se mais real que a realidade» (Fortuna, 1999: 47).

Não é tarefa fácil definir conceptualmente as representações sociais devido às suas diversas manipulações e apropriações nas áreas da psicologia, sociologia e antropologia. A este propósito, Vala (1994: 357), salienta que «de há trinta anos a esta parte o conceito de representação social interessou um vasto número de psicólogos sociais, sociólogos e antropólogos». Santiago (1993: 112), refere que «apesar da diversidade de estudo que têm por referência central as representações sociais, estas não constituem, ainda, um corpo teórico totalmente delimitado, sistematizado ou mesmo unificado». Assim, não é nossa pretensão fazer uma definição exaustiva ou consensual do conceito mas, antes, apresentar algumas das ideias mais significativas a seu respeito e reflectir sobre os seus modos de operacionalização, nomeadamente no que concerne às populações imigrantes.

Este conceito poderá ter surgido no campo da sociologia, introduzido por Durkheim (1973), aquando da definição de *consciência colectiva*, e em outras obras como nas *Regras do Método Sociológico* (1980) e em *Suicídio* (1982), ao descrever a vida social como «essencialmente formada de representações» (Durkheim, *cit in* Vieira, 1999b). Não empregando propriamente o conceito de representação social, mas antes de representação colectiva, «para Durkheim, as representações simbólicas ou mentais localizam-se na sociedade, mais precisamente, na consciência colectiva» (Casal, 1996: 24).

Vieira (1999a: 86) refere que também em Mauss (1979), se encontram referências às representações, sendo que estas «estão ligadas a um sistema classificatório que contém categorias como mana, alma, espírito, etc.». Para Mauss, a compreensão destas categorias conduziriam ao entendimento das representações e das suas lógicas e mecanismos.

Conforme destaca Vala (1994: 368), «é apenas na década de 80 que o conceito de representação social adquire alguma fluidez na língua científica universal». De facto, no parecer de Doise (1992), desde o início dos anos 80, numerosos estudos têm sido realizados sobre a estrutura das representações, sendo que estes estudos permitem reduzir consideravelmente a incerteza relativa às fronteiras entre os elementos constituintes e não constituintes das representações sociais.

Considerado como um dos «pais fundadores da psicologia social europeia» (Jesuino, 1993: 54), Serge Moscovici inaugurou um novo campo na psicologia social ao debruçar-se sobre o estudo das representações sociais. A obra de 1961, *La Psychanalyse, son Image et son Publique*, colocou uma problemática específica: como é que o conhecimento científico é consumido, transformado e utilizado pelo “homem comum” (leigo) e, num sentido mais geral, como constrói o homem a realidade. Este estudo não parte da análise do indivíduo isolado mas antes a sua relação com o outro na produção dos saberes. O conceito de representação social articula, assim, a dimensão colectiva da criação do conhecimento com uma dimensão individual e grupal de reinterpretação activa desse mesmo conhecimento, rejeitando a lógica da mera reprodução social. Moscovici, que começou por analisar em França as representações de determinados grupos sociais relativamente à teoria psicanalítica, acaba por concluir que as representações sociais não se alimentam apenas das teorias científicas, mas também «dos grandes eixos culturais, das ideologias formalizadas, das experiências e das comunicações quotidianas». (Vala, 1993: 354)

Nas nossas sociedades, Moscovici esclarece que as representações são o equivalente «dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais; [e] podem ainda ser vistas como a versão contemporânea do senso comum» (1981: 181). Nas suas palavras, as representações sociais são conceptualizadas como «um conjunto de conceitos, proposições e explicações criados na vida quotidiana no decurso da comunicação interindividual» (1981: 181).

Na mesma linha de pensamento, Jodelet (1989: 36), refere que a representação social consiste numa «modalidade de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objectivo prático e contribuindo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social». Neste sentido, enquanto sistemas de interpretação, as representações sociais regulam a nossa relação com os outros e orientam o nosso comportamento. Conforme destaca Vala (1993: 356), as representações são «factores produtores de realidade, com repercussões na forma como interpretamos o que nos acontece e acontece à nossa volta, bem como sobre as repostas que encontramos para fazer face ao que julgamos ter acontecido». Segundo Saint-Maurice (1997: 114),

«a representação social fornece aos indivíduos ou grupos a capacidade de, por um lado, *interpretar* a realidade – torná-la significativa para o indivíduo e grupo – e, por outro, de *agir* – orientar os comportamentos. Contudo, as representações não são entidades externas

aos indivíduos que se apropriam delas e as instrumentalizam. Aquelas constroem-se socialmente e são o resultado correlativo de identidades sociais, a quem também não são alheias as próprias construções simbólicas.»

Enquanto fenómenos cognitivos, as representações sociais são consideradas, simultaneamente, como o produto duma actividade de apropriação da realidade exterior e como processo de elaboração psicológica e social da realidade (Jodelet, 1989). Contudo, sendo «o reflexo do exterior no interior» (Vieira, 1999a: 85), a representação social não implica um «corte entre o universo exterior e o universo interior dos indivíduos» (Moscovici, 1969: 9, cit. in Vieira, 1999a: 85).

As representações intervêm assim, em processos tão variados como a construção de identidades, a disseminação e a apropriação de conhecimento, o comportamento intra e intergrupar, as acções de resistência e de mudança social. Neste sentido, as representações sociais não são a mera reprodução mental da realidade exterior ao sujeito e remetem inevitavelmente para as pertenças sociais do sujeito, pois passam a fazer parte da realidade adquirindo uma espécie de consistência ontológica, orientando as cognições e comportamentos dos indivíduos.

As representações são construções «de um objecto e expressão de um sujeito» (Vala, 1993: 354), mas não são, contudo, construções imutáveis e estanques. Aliás, segundo Moscovici (1989), a visão clássica das representações peca por as considerar como pré-estabelecidas e estáticas, não deixando espaço para a diversidade e a transformação. Assim, as representações colectivas de Durkheim, cedem o lugar às representações sociais, formadas no meio social complexo. Moscovici demarca-se do paradigma comportamentalista e propõe a superação dos modelos que consideram as representações como meras variáveis mediadoras entre o estímulo e a resposta para as considerar como variáveis independentes, que estão na origem não só das respostas comportamentais mas também da forma como são percebidos os estímulos. (Moscovici, 1984: 62).

«As representações são sociais, não pela sua extensão, mas porque emergem num dado contexto social; porque são elaboradas a partir de quadros de apreensão que fornecem os valores, as ideologias e os sistemas de categorização social partilhados pelos diferentes grupos sociais; porque se constituem e circulam através da comunicação social; e porque reflectem as relações sociais ao mesmo tempo que contribuem para a sua produção.» (Vala, 1986b: 20)

Jodelet corrobora desta perspectiva, referindo que as representações sociais são fenómenos complexos, permanente activados na vida social, constituindo-se de elementos informativos, cognitivos, ideológicos e normativos (1989: 36). Na mesma óptica, Vala (1993: 359), refere que a ideia de representação social remete para um «fenómeno psicossocial complexo, cuja riqueza torna difícil a produção de um conceito que o delimite e simultaneamente não esbata a sua multidimensionalidade». Abdallah-Preteuille partilha da mesma aceção e acrescenta que, «enquanto processo, a representação integra-se numa dinâmica articulada, por um lado, na estrutura psicológica do indivíduo e por outro, na estrutura social» (1990: 40).

Apesar de serem inúmeras as propostas para a definição conceptual das representações sociais mas, na grande maioria estas definições incluem, por um lado, conceitos de âmbito psicológico ou psicossociológico (atribuição, crença, atitude, esquema, opinião, etc.), e conceitos de âmbito sociológico ou antropológico, tão ou mais vastos do que o próprio conceito de representação (ideologia, cultura, *habitus*, sistema de valores, etc.), relativamente aos quais o conceito de representação social «confere novas acuidades e suscita a procura de novas pontes articuladoras do velho binómio indivíduo-sociedade» (Vala, 1993: 360).

Moscovici (1988) distingue três formas pelas quais uma representação pode tornar-se social:

- *Hegemónicas*: são partilhadas por todos os membros de um grupo altamente estruturado (um partido, uma associação, um clube, etc.) sem terem sido produzidas pelo grupo. Estas representações prevalecem implicitamente em todas as práticas simbólicas e parecem ser uniformes e coercivas;
- *Emancipadas*: são o produto da circulação de conhecimento e de ideias de grupos que estão em contacto mais ou menos próximo. Cada grupo cria as suas próprias versões e partilha-as com os outros. Estas representações têm um certo grau de autonomia, tendo uma função complementar uma vez que resultam da partilha de um conjunto de interpretações e de símbolos;
- *Controversas*: são geradas no decurso de um conflito ou controvérsia social e que não são partilhadas pela sociedade no conjunto. Estas representações devem ser consideradas no contexto de uma oposição ou luta entre grupos.

Seguindo a mesma linha de pensamento, Vala (1993), refere que as representações são sociais mediante três critérios:

- *Critério quantitativo*: por ser partilhada por um conjunto de indivíduos;
- *Critério genético*: por ser colectivamente produzida (as representações sociais são o resultado da actividade cognitiva e simbólica de um grupo social);
- *Critério funcional*: por constituem guias para a comunicação e a acção (as representações sociais são teorias sociais práticas).

Por tudo isto, Moscovici propõe a expressão “sociedade pensante” para situar o estudo das representações sociais:

«Quando estudamos as representações sociais, o que estamos na realidade a estudar são os seres humanos que colocam questões e procuram respostas, seres humanos que pensam e não se limitam a receber e guardar a informação ou a agir de uma maneira condicionada» (Moscovici, 1981: 182).

A análise dos processos psicossociológicos subjacentes às representações sociais remetem, inevitavelmente, para fenómenos de categorização, que podem ser igualmente objecto de análise enquanto elementos de representação social, até porque é possível «conceber a representação como uma manifestação do processo de categorização» (Vala, 1986b: 16). Nesta mesma perspectiva, Saint-Maurice (1997: 113) afirma que «o processo de categorização social a partir do qual os indivíduos classificam e são classificados [...] é concomitante com a construção das representações sociais». Segundo a autora, este processo pode ocorrer em duas vertentes: através de critérios de diferenciação, em relação ao outro, ou de semelhança, entre si e os que possuem as mesmas características.

Efectivamente, as sociedades funcionam com base nas representações sociais, que se afiguram como uma espécie de segunda língua que permite que os indivíduos comuniquem e se identifiquem como pertencentes a uma mesma comunidade. Essas matrizes e esquemas são activados quando os indivíduos emitem juízos, opiniões ou explicações particulares sobre questões que os afectam de alguma forma. A representação surge para dar forma ao incerto, para tornar familiar o desconhecido, para aproximar o distante, fazendo com que o mundo que habitam seja o que os sujeitos pensam que ele deve, ou deveria, ser. Nestes processos estão implícitas as actividades e

pensamentos dos sujeitos, que buscam uma forma de conhecimento social assente nas ideologias e valores da sua posição social específica.

De acordo com a teoria das representações sociais, são dois os principais processos responsáveis pela formulação deste tipo de pensamento social: a objectivação e a ancoragem (Moscovici, 1984, 1988). Estes dois processos são interdependentes e explicam a formação e o funcionamento das representações sociais enquanto teorias sociais práticas, contribuindo para uma melhor compreensão de como estas modificam o todo social.

Segundo Vala (1993), a objectivação diz respeito à forma como se organizam os elementos constituintes da representação e ao percurso através do qual tais elementos adquirem materialidade, isto é, se tornam expressões de uma realidade vista como natural e lógica. Neste sentido, esta formação de um todo coerente faz-se através da selecção e da descontextualização do objecto, seguindo-se um momento de esquematização estruturante que tem como objectivo constituir um “esquema” que permita organizar num padrão de relações estruturadas os principais elementos do objecto de representação (objecto, pessoa, grupo, etnia, acontecimento, etc.). O processo de objectivação conclui-se com a naturalização dos padrões relacionais que passam a ser vistos, não apenas como reais e materialmente verdadeiros, mas também como categorias naturais, descritivas e portanto também explicativas e normativas, fazendo assim equivaler o conceito à realidade.

Assim, as manifestações directas das representações sociais surgem em afirmações genéricas veiculadas no discurso explícito dos indivíduos: são as ancoragens. De acordo com (Moscovici, 1961), a ancoragem refere-se à função social das representações, nomeadamente permite compreender a forma como os elementos representados contribuem para exprimir e constituir as relações sociais. A ancoragem serve à instrumentalização do saber conferindo-lhe um valor funcional para a interpretação e a gestão do ambiente (Jodelet, 1989). As ancoragens são, assim, o conjunto de explicações, crenças, ideias que permitem relembrar ou evocar o objecto de representação, resultante da interacção social.

Vala (1993) refere que o conceito de ancoragem, que pode vir no seguimento da objectivação, ou precedê-lo, tem algumas afinidades com o conceito de categorização: ambos funcionam como estabilizadores do meio e como redutores de novas aprendizagens. No entanto, na opinião do autor, o processo de ancoragem é mais complexo visto que a ancoragem leva à produção de transformações nas representações

já constituídas, isto é, «o processo de ancoragem é, a um tempo, um processo de redução do novo ao velho e reelaboração do velho tornando-o novo» (Vala, 1993: 363).

A compreensão da evolução e da organização de uma representação, exige a sua integração na dinâmica social, isto é, considerá-la como determinada pela estrutura da sociedade onde se desenvolve (Moscovici, 1961). A estrutura social remete para clivagens, diferenciações e relações de dominação. Tais clivagens e diferenciações sociais reflectem-se na construção de diferentes representações sociais de um mesmo objecto. As diferenciações no campo social registam-se pelo menos a dois níveis: o nível das condições socio-económicas e o nível dos sistemas de orientação, desde as normas e valores mais duradouros, até atitudes e motivações específicas (Vala, 1993).

Doise (1992) considera que a significação de uma representação está sempre ancorado nas significações mais gerais que intervêm nas relações simbólicas próprias de um determinado campo social. Este autor colocou a análise das representações sociais no quadro das relações intergrupais, salientando a mútua determinação entre estes dois fenómenos. Os discursos sociais colectivos constituem, em suma, uma forma padronizada de expressar as relações entre o pensamento individual e o pensamento colectivo, gerando opiniões colectivas individualizadas ou opiniões individualizadas colectivizadas. E esta forma de expressão só é possível porque as sociedades funcionam com base nas representações sociais compartilhadas entre os seus membros.

Tal como as representações sociais, os estereótipos têm como função formar e orientar, tanto a comunicação como os comportamentos. As representações sociais, quando surgem sob a forma de estereótipos sociais, são teorias sociais práticas, (Vala, 1993), um saber prático (Jodelet, 1984), organizadores das relações simbólicas entre os actores sociais (Doise, 1990). Trata-se, no entanto, de dois conceitos diferentes, pois remetem para dois níveis de abordagem cujo grau de generalidade difere: «a representação social é mais do que o estereótipo, mas este constitui uma parte importante da representação social» (Tajfel, 1980: 22).

Assim, as representações que os indivíduos formam da realidade social e das suas divisões, tanto privilegiam o carácter variável das atribuições, deixando espaço para a mudança, como podem ancorar determinados grupos a um estereótipo que não corresponde à realidade. E, na verdade, muitos são os estereótipos atribuídos aos imigrantes, amplamente difundidos na sociedade, quer pelo meio das representações sociais, quer pela influência dos meios de comunicação social.

Fortuna (1999), apoiando-se no filósofo-historiador Boorstin (1961), refere que se atribui à televisão e à imprensa a responsabilidade pela desrealização do mundo. As imagens visuais e escritas, subordinadas a uma incontrolável maquinação, não param de criar “pseudo-acontecimentos” que despojam os indivíduos e os grupos da sua acção criativa e pulverizam as relações sociais, à medida que a sociedade se projecta no espectáculo. As interpretações geradas neste contexto contribuem para, na maioria das vezes, denegrir os imigrantes, e reduzem a complexidade do fenómeno migratório. O preconceito parece residir no facto das incursões serem feitas com base numa construção mental, nunca assumida, de um tipo particular de imigrante e de imigração: aqueles a que se convencionou chamar o imigrante e a imigração. Esse todo, esse padrão cultural veiculado pelo turismo e pelo folclore é, na melhor das hipóteses, a construção estatística da explicitação dos modos de ser (Vieira, 2004).

Vários estudos (Lages *et al*, 2006; Cádima, 2003; Sertório e Pereira, 2004; Saint-Maurice, 1997, Goís e Marques, 2007, entre muitos outros) revelam que o aumento significativo da população imigrante em Portugal, assim como todas as implicações sociais, económicas e políticas que acompanham este fenómeno, promoveu um conjunto de representações, crenças e estereótipos face aos imigrantes e ao seu comportamento em sociedade, muitas vezes desfasados da realidade e com um impacto negativo, contribuindo para a *guetização* das minorias étnicas.

Parece-me pertinente, neste momento, reflectir sobre o uso do próprio termo *imigrante*⁴³, sobejamente utilizado nas mais diversas circunstâncias e contextos (no quotidiano, nos meios de comunicação social, em relatórios estatísticos, em estudos de mercado, em trabalhos académicos, etc.). Este termo carrega consigo um estigma que não só afecta a imagem sobre o imigrante, como a imagem do imigrante sobre a comunidade mas, não menos relevante, a imagem do imigrante sobre si mesmo.

“[...] Justifica-se perguntar se fará sentido continuar a falar de imigrantes, a propósito de um tipo (ou tipos) particular(es) de pessoas que, com ou sem a nacionalidade do país de acolhimento e com ou sem uma autorização de residência, vivem nos países atractivos da

⁴³ Segundo o glossário do INE – Instituto Nacional de Estatística, imigrante permanente é a pessoa (nacional ou estrangeira) que, no período de referência, entrou no país com a intenção de aqui permanecer por um período igual ou superior a um ano, tendo residido no estrangeiro por um período contínuo igual ou superior a um ano; e imigrante temporário é a pessoa (nacional ou estrangeira) que, no período de referência, entrou no país com a intenção de aqui permanecer por um período inferior a um ano, tendo residido no estrangeiro por um período contínuo igual ou superior a um ano (cf. <http://www.ine.pt>).

Segundo o Instituto Migrações e Direitos Humanos, imigrante é o indivíduo que, deslocando-se de onde residia, ingressou em outra região, cidade ou país diferente do de sua nacionalidade, ali estabelecendo sua residência habitual, em definitivo ou por período relativamente longo (cf. <http://www.migrante.org.br/>).

Europa. Fomentar a ideia sobre estas pessoas, oriundas de outros países menos desenvolvidos, que nunca deixarão de ser migrantes, mesmo que a grande maioria não tencione migrar de novo, é alimentar uma leitura de uma realidade não adequada aos factos e pôr em risco todo o processo de adaptação das sociedades de acolhimento ao curso das novas realidades” (Valente Rosa, 2000: 28)

Quando se fala de imigração, prontamente surge a ideia de *estrangeiro*, esse que é o diferente, que traz consigo as diferenças, tantas vezes alvo de estigmas (Goffman, 1975), estereótipos, representações sociais, que impedem a sua inclusão, ou mesmo antecipam a sua exclusão. Em tempos de crise, a tendência é acusar o outro, o estranho, o diferente e, contra ele, erguem-se muros, leis mais rígidas, criam-se distâncias e alimentam-se xenofobismos. Sobre a noção de *estrangeiro*, Xiberras, apoiando-se na perspectiva de Georg Simmel⁴⁴, afirma que a partir do momento em que a modernidade se edificou sobre o “paradigma do individualismo” e da estranheza ao outro, “falha as etapas seguintes da estruturação social, fundadas sobre a percepção das semelhanças” (Xiberras, 1993: 91). Face à actual problemática da exclusão, a autora reforça que “tudo se passa como se o mundo estivesse dividido numa infinidade de «mundos particulares», com numerosas dificuldades de comunicação de uns mundos para os outros” (Xiberras, 1993: 142).

As representações, crenças e estereótipos depreciativos amplamente difundidos em relação aos imigrantes e à imigração, conduzem a uma postura enviesada da realidade que pode ser geradora de exclusão e discriminação social, impedindo os sujeitos de se integrarem na sociedade de acolhimento.

Num estudo sobre a etnicização do trabalho doméstico e das empresas de limpeza em Lisboa e Madrid (Catarino e Oso, 2000), foi evidenciada a forma como a intersecção entre pertença étnica, o género e a classe colocam as mulheres imigrantes numa complexa rede de discriminações, acabando por agir sobre o acesso destas ao mercado de trabalho e condicionando as relações entre mulheres com diferentes posições hierárquicas. Entre outras inferências, foi possível observar que, na cidade de Lisboa, o acesso ao trabalho doméstico em casas particulares por parte de mulheres imigrantes é significativamente marcado por características raciais e étnicas, traduzidas na prática pelo facto de algumas empregadoras se recusarem a empregar mulheres de origem africana devido à associação desta imigração a fenómenos de marginalidade e a

⁴⁴ Simmel desconstrói o laço social da relação com o estrangeiro em quatro grandes variáveis: Distância/Proximidade, Mobilidade, Objectividade; Abstracção. (cf. Xiberras, 1993: 69-71).

bairros periféricos e problemáticos (Catarino e Oso, 2000: 198). Por outro lado, face a estas mesmas mulheres africanas, outras empregadoras, assim como a maioria das suas colegas portuguesas, defendem que a contratação destas mulheres se deve ao facto de serem mais dóceis, humildes e submissas (Catarino e Oso, 2000: 199). Os mesmos sujeitos são, assim, alvo de juízos díspares, ancorados em reproduções simbólicas diferentes. Estamos, pois, perante um processo de assimetria simbólica na produção de significados, que afecta directamente a vida dos sujeitos e gera nas sociedades processos de exclusão/inclusão. Situações como esta, que ilustram o impacto das representações e dos estereótipos que podem surgir na linguagem das conversas quotidianas, como também da vida das instituições, dão forma ao que Sayad (1999) designou como o “discurso da ausência”. Seja sob a forma mais “primitiva” das conotações raciais, ou sob a roupagem mais “subtil” das diferenças culturais, impera a mesma lógica: a de definir por confronto com uma referência única e (supostamente) uniforme.

De facto, é inegável que a presença de comunidades imigrantes numa sociedade vem introduzir transformações sociais e humanas e reconfigurar os modos de vida dos seus membros, implicando, consequentemente, uma alteração das rotinas da realidade existente, tida como “segura”. O confronto com o *outro*, o desconhecido, esse que também pode ser o imigrante, torna-se iminente, conduzindo a classificações que distingam o *nós* do *eles*, apesar de partilharem o mesmo espaço social.

«De facto, não posso existir na vida quotidiana sem estar sempre em interacção e comunicação com os outros. [...] É evidente que os outros têm uma perspectiva deste mundo comum que não é idêntica à minha. O meu “aqui” é o “lá” deles. O meu “agora” não se sobrepõe por completo ao deles. Os meus projectos diferem dos deles, com os quais podem mesmo entrar em conflito. De qualquer modo, sei que vivo com eles num mundo comum.» (Berger e Luckmann, 1999: 35)

Conforme destaca Saint-Maurice (1997), existem dois níveis de análise referentes à construção das identidades e das representações sociais: por um lado o nível intragrupal, que distingue o *eu* do *nós*, ou seja, a afirmação da singularidade dentro do grupo; por outro o nível intergrupalo, que distingue o *nós* do *eles*, onde se geram e reproduzem diferenças entre grupos diferentes, e onde se reforçam as semelhanças entre os membros do mesmo grupo.

É em nome dos valores e das representações do mundo que algumas populações são excluídas, «quer se excluam a si próprias de um mundo em que não têm lugar, quer

sejam excluídas pelos outros devido ao facto de as suas ideias serem inadmissíveis» (Xiberras, 1993: 18).⁴⁵ Neste sentido, quando falamos de populações imigrantes, de minorias étnicas e da sua vivência nos países de acolhimento, entramos também no domínio dos processos da construção social da realidade e das representações sociais, na medida em que, conforme destacam Berger e Luckmann (1999: 31), numa dada sociedade «a vida quotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e, de modo subjectivo, dotada de sentido para eles, na medida em que forma um mundo coerente». Nas palavras de Xiberras «o fenómeno da exclusão, assim como o seu problema consequente, a integração, podem, então, ser definidos num único olhar, em função de um mesmo espaço de referência: as dimensões escolhidas por um todo social» (1993: 242).

A este propósito, Bastos (2005: 51) salienta que «as representações sociais identitárias são predominantemente egocêntricas, têm uma dimensão estratégica e prestam-se a manejos retóricos, não podendo ser pensadas nem como “verdade” nem como “erro”, mas como uma forma da procura de vantagens psíquicas e/ou sociais, tanto no nível pessoal como grupal, da “luta das representações” (Bourdieu, 1980)». Nesta acepção, este autor acrescenta que estas se situam:

«no contexto dos delírios sociais (Durkheim, 1912; Freud, 1897, 1930, 1937) - resultam escassamente da investigação cognitiva e são predominantemente o resultado de projecções de desejos narcísicos e de angústias identitárias, associadas à luta contra os perigos de esmagamento identitário (perda da autonomia, escravização psíquica, social ou política, humilhação) e de estilhaçamento identitário (perda da coesão psíquica ou social em função de uma pluralização contraditória das identificações).» (Bastos, 2005: 51-52)

De referir que, e usando as palavras de Saint-Maurice (1997: 115), «se não é fácil acordar num quadro conceptual que situe a questão das identidades e representações sem que se caia em ambiguidades e terrenos movediços, não menos difícil se torna, primeiro, a sua operacionalização, e depois, por parte dos actores, a verbalização»

⁴⁵ Martine Xiberras acrescenta que as formas de exclusão são múltiplas e, por isso, a exclusão pode ser visível ou apenas perceptível, quando não se exclui materialmente, nem simbolicamente, já que os excluídos estão simplesmente ausentes ou invisíveis: “Existem, pois, formas de exclusão que não se vêem, mas que se sentem, outras que se vêem mas de que ninguém fala e, por fim, formas de exclusão completamente invisibilizadas, dado que nós nem sonhamos com a sua existência, nem possuímos *a fortiori* nenhum vocabulário para designá-las.” (1993: 20).

3. Processos identitários

«Ela permite, ao que parece, compreender mais profundamente. Uma palavra estranhamente mágica» (Kaufmann, 2005: 11)

Numerosas designações surgem associadas ao conceito de identidade: fala-se de identidade pessoal ou individual, de identidade social ou colectiva, de identidade vivida e de identidade atribuída, de identidades para si e de identidades para o outro, de auto-identidade e hetero-identidade, de identidades reais e virtuais, de identidade cultural, de identidade de fronteira, de identidades múltiplas, mestiças, compósitas, híbridas, sincréticas... entre outras possíveis que aqui não se inventariam. Contudo, em todas elas, uma ideia se reconhece: a identidade singulariza a pessoa, ou o grupo, incorporando em si as representações sobre si próprio e, simultaneamente, dos outros e sobre os outros. Se inúmeras são as possíveis definições, inúmeros são também os debates e trabalhos de pesquisa em torno deste conceito, assim como a bibliografia de referência disponível. Conforme destaca Kaufmann (2005: 10), «estava em todo o lado e em parte nenhuma. Em parte nenhuma, justamente porque estava em todo o lado».

Lévi-Strauss afirma que «toda a utilização da noção de identidade começa por uma crítica desta noção» (Lévi-Strauss, 1977, *cit. in* Kaufmann, 2005: 11), ao que Kaufmann acrescenta, «começa, ou mais exactamente, deveria começar». Se recorrermos a um qualquer Dicionário da Língua Portuguesa, encontramos a identidade definida como qualidade de idêntico, paridade absoluta, igualdade, similitude, etc., fazendo referência obrigatória ao bilhete que a «transporta». Ora, daqui podemos inferir que a própria origem etimológica da própria palavra coloca o conceito numa situação paradoxal, no sentido em que entendemos que a identidade se caracteriza, precisamente, pela sua mutabilidade, dinâmica, performatividade (Silva, 2000).

O conceito de identidade, embora amplamente difundido, muito raramente surge definido de forma explícita, «significando aparentemente sempre a mesma coisa, quando designa na realidade fenómenos extremamente diversos.» (Kaufmann, 2005: 32). Nas incursões possíveis, parece descobrir-se uma tensão interpretativa entre as várias correntes e teorias que privilegiam ora a unicidade, ora a fragmentação; ora a pureza, ora a mestiçagem; ora a fixidez, ora a mutabilidade. Conforme refere Lahire (2003: 12), «teorias do actor (ou da escolha) racional, do *habitus*, do actor estratégico, do actor em interacção, da experiência dos mundos vividos, etc., opõem-se hoje

objectivamente, sem verdadeiramente se atacarem ou confrontarem no interior de um espaço científico».

Aliando o psicológico, o cultural e o sociológico, é objecto de estudo de diversas áreas, unindo-as em torno de um seu qualquer aspecto concreto ou problemática. A propósito deste carácter escorregadio, Mucchielli (2002, *cit. in* Kaufmann, 2005: 11) questiona-se: «Como é possível que se possam propor tantas definições, não forçosamente compatíveis entre si, mas que, contudo, nos parecem verosímeis, sem nunca se esgotar os problemas?».

O conceito de identidade parece ter surgido a partir de trabalhos no âmbito da etnopsicologia, explanando-se posteriormente para diferentes correntes da sociologia e da psicologia social, sendo desenvolvido em trabalhos multidisciplinares que cruzam as mais diversas áreas do saber. Kaufmann (2005: 35), apoiando-se em Deschamps (1991), alerta-nos para uma compartimentação disciplinar que «separou pesquisas sobre as identidades individuais e pesquisas sobre identidades colectivas», também estas sujeitas a uma infinidade de subdivisões. Contudo esta divisão tornou-se difusa pois outras correntes de pensamento tornaram crucial a articulação e incorporação entre sujeito e cultura/sociedade.

Por outro lado, descurar os antecedentes mais longínquos da ideia de identidade é erróneo, pois desde sempre o ser humano questionou a sua existência, especialmente no domínio da filosofia. Considerado como um processo histórico e social, é na sua ligação à modernidade, que se impõe verdadeiramente. «A ascensão das identidades provém, justamente, da desestruturação das comunidades, provocada pela individualização da sociedade» (Kaufmann, 2005: 17). Poderemos, assim, inferir, que a identidade é um conceito filosófico que atravessou diversas correntes e, com ela, diferentes concepções de sujeito: Iluminista, Sociológico e, actualmente, Pós-Moderno (Hall, 2003a).

«Se a identidade é tão difícil de captar e de definir, é precisamente devido ao seu carácter multidimensional e dinâmico. É o que lhe confere a sua complexidade, mas também o que lhe dá a sua flexibilidade. A identidade conhece variações, presta-se a reformulações, quando não a manipulações». (Cuche, 1999: 149)

Assim, o carácter flutuante e multidimensional da identidade torna difícil a sua definição, ainda mais pela banalização e diversidade de contextos em que ela é aplicada.

Conforme refere Hall (2003a), a identidade é um conceito crucial, acima de tudo, porque é através dela que nos apresentamos ao outro, diferenciando-nos dele. Na impossibilidade de definir o conceito de identidade, Kaufmann (2005: 38), refere que «um consenso implícito e aproximativo conseguiu progressivamente destacar-se», afastando-se das «amalgamas informes de tipo “algodão doce”⁴⁶», que reúne em três critérios: «1. A identidade é uma construção subjectiva; 2. Ela não pode, contudo, ignorar os “porta identidade”, a realidade concreta do indivíduo ou do grupo, matéria-prima incontornável da identificação; 3. Este trabalho de malaxação pelo sujeito é conduzido sob o olhar atento dos outros, que infirma ou certifica as identidades propostas». É precisamente a partir destas três premissas que se dá a construção da identidade. Ela é, assim, um todo complexo que inclui a forma como nos vemos e nos sentimos connosco próprios e com os outros. É ainda através da identidade que nos exprimimos, transmitimos, influenciando a forma como somos interpretados. Contudo, «este não é um processo unilateral ou mecânico. Implica uma dialéctica entre a identificação pelos outros e a auto-identificação, entre a identidade atribuída de modo objectivo e a identidade apropriada de modo subjectivo» (Berger e Luckmann, 1999: 140).

«Por um lado, o indivíduo precisa de definir uma diferença estável e defensável entre a sua própria pessoa e o mundo social mais amplo, impessoal e impenetrável fora de si. Por outro lado, porém, essa diferença, precisamente para ser estável e confiável, precisa de afirmação social e deve ser obtida de uma forma que também desfrute da aprovação *social*. A individualidade depende da conformidade social; a luta pela individualidade requer que os laços sociais sejam fortalecidos e a dependência social aprofundada. O mundo subjectivo que constitui a identidade da personalidade individual só pode ser sustentado através da troca intersubjectiva» (Bauman, 1991: 209)

Stoer e Magalhães (2005: 101) afirmam que «a identidade é um processo de criação de sentido pelos grupos e pelos indivíduos» e, neste sentido, é através do processo identitário que nos demarcamos do outro e assumimos uma posição pessoal e

⁴⁶ Kaufmann (2005) retoma a forma figurativa lançada por Erving Goffman, ao afirmar que a identidade pessoal pode surgir como «registo único e ininterrupto de factos sociais que se ligam uns aos outros, se enredam, como “algodão doce”, como uma substância pegajosa à qual se colam incessantemente novos detalhes biográficos» (1975: 74). Kauffman afirma que esta metáfora se tornou, hoje, para os científicos que o utilizam, «exactamente nesse tipo de substância pegajosa, que cola e enreda à sua volta toda e qualquer coisa, tornando-a dificilmente utilizável num trabalho rigoroso» (2005: 10), salientando que é necessário romper com esta ideia frouxa sobre a identidade.

social, sendo que esta demarcação ganha contornos mais acentuados e complexos quando nos consciencializamos do instável quadro social que habitamos. Na medida em que «cada indivíduo constrói a sua identidade social a partir da pertença a determinados grupos e da significação emocional e avaliativa que ela reveste» (Vieira, 1999a: 57), a chamada “crise de identidade” é percebida como parte de um processo mais amplo de mudanças, «que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social» (Hall, 2003a: 7). Fortuna (1999: 21) partilha desta visão, referindo que a insegurança ontológica que os indivíduos hoje experimentam é resultado «quer da pulverização das estruturas de pertença, quer da multiplicação dos mecanismos de formação identitária individual e colectiva – os “espaços estruturais” doméstico, produtivo, de mercado, da cidadania e da mundialização (Santos, 1995)».

«O senso comum representa o indivíduo como um bloco, homogéneo, separado da sociedade, dirigido por um centro clarividente, até mesmo racional nas concepções (as crenças) mais extremas. A realidade do sistema de produção concreta está no exacto oposto desta representação. O indivíduo é um processo, mutável, apanhado numa confusão de forças contraditórias. [...] é um processo aberto, perpetuamente evolutivo. Não cessa de interiorizar novas imagens, novos pensamentos, novos esquemas implícitos. Todos os dias, aos milhões.» (Kaufmann, 2003: 243).

Assim, percebemos que hoje, nas situações sociais quotidianas, os sujeitos actuam de acordo com as competências identitárias que, ao contrário do que acontecia num paradigma anterior, não são mais estáveis e rígidas, mas antes se tornaram transitórias, plurais e auto-reflexivas⁴⁷. São objecto de possibilidades e de escolhas individuais, realizadas através dos recursos disponíveis e de acordo com a percepção da estrutura das relações sociais. As identidades sociais são feitas e refeitas ao sabor das mudanças sociais e das escolhas individuais. «Eminentemente relacional e interactiva, perante a crescente complexificação das sociedades, a identidade moderna mostra-se contingente e remete-nos para uma estrutura pessoal, afectiva e cognitiva que é progressiva e continuamente (re)construída pelos sujeitos» (Fortuna, 1999: 24).

⁴⁷ A propósito da noção de reflexividade Giddens (1992: 26), refere que esta já existia nas épocas pré-modernas, mas «está ainda limitada, em grande medida, à reinterpretação e à clarificação da tradição, de tal modo que, nas escalas do tempo, ao lado do “passado” é atribuído muito mais peso que ao do “futuro”». Todavia, o advento da modernidade a reflexividade assume novos contornos, na medida em que as práticas sociais são «constantemente examinadas e reformadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas».

Também para Kaufmann (2005: 44), a pessoa não pode ser separada do seu contexto social, «o indivíduo é, ele próprio, matéria social, um fragmento da sociedade da sua época, quotidianamente fabricado pelo contexto em que participa», ao que o autor reforça a ideia de que «a liberdade do actor não é inversamente proporcional ao peso das determinações. Trata-se de dois processos que se entrecruzam incessante e muito subtilmente».

A propósito da noção de “crise identitária” que referimos, é de salientar que esta foi introduzida por Dubar (2006: 15), na medida em que a «destabilização das referências, das denominações, dos sistemas simbólicos anteriores» conduziram a uma «mudança de normas, de modelos, de terminologia», tocando numa questão crucial: a da subjectividade.

«O projecto reflexivo que o *self* parece assumir neste contexto aponta para identidades híbridas, dilemáticas, divididas entre si e si mesmas, no sentido em que fazem conviver como factores identitários elementos muito distintos entre si. Os *selves* contemporâneos dilaceram-se entre processos de descontextualização e processos de identificação-localização extremos. Assim, se a modernidade proporcionava paisagens identitárias onde a ancoragem do eu em relação a si era simplesmente facilitada e encorajada (definição do *self* pela profissão, pela nacionalidade, pelo sexo, etc.) a pós-modernidade, enquanto radicalização das potencialidades da modernidade, ao desarticular e/ou reconfigurar esses lugares familiares, fez despoletar, não uma crise das identidades – dado que não é o caos que ameaça abater-se sobre eus indefesos –, mas uma redefinição do próprio processo identitário. Nos seus extremos, surgem-nos, assim, a possibilidade esquizóide de subjectividades fragmentadas e a possibilidade auto-referencial essencialista.» (Magalhães, 2001: 313)

Neste quadro, os sujeitos procuram uma coerência identitária através do desenvolvimento de uma segurança ontológica⁴⁸, que possibilita a «continuidade da sua auto-identidade pessoal», tendo em conta a «constância dos ambientes sociais e materiais envolventes» (Giddens, 1992: 64). A este propósito, Camilleri refere que a identidade «não é uma constância mecânica, uma repetição indefinida do mesmo, mas dialéctica pela integração do outro no mesmo, da mudança na continuidade» (1989: 44).

⁴⁸ Por segurança ontológica Giddens (1992: 64) entende «uma forma de sentimentos de segurança», no sentido da «segurança que muitos seres humanos têm na continuidade da sua auto-identidade pessoal e na constância dos ambientes sociais e materiais envolventes». O autor associa este termo ao de confiança, pois «um sentido de fiabilidade das coisa e de credibilidade das pessoas, tão central na noção de confiança, é básico para os sentimentos de segurança ontológica; daí que os dois estejam estreitamente relacionados do ponto de vista psicológico».

Assim, aponta duas funções da identidade: a função ontológica, que privilegia uma coerência interna aos sujeitos; e a função pragmática, através da qual os sujeitos se ajustam ao exterior. A construção de identidade consiste, pois, em dar um significado consistente e coerente à própria existência, integrando as experiências passadas e presentes, com o fim de dar um sentido ao futuro. A identidade reconfigura-se segundo as situações e, não sendo dada por essência, não é tão pouco um elemento anexo ou uma espécie de narrativa gratuita e acessória, ela ocupa uma função vital para a pessoa, sob pena de ver a sua existência perder o sentido ou de ver anulada a sua capacidade de agência. Neste sentido, «as identidades passaram a ser entendidas como expressões compósitas de intersubjectividades, em que a fronteira entre factores intervenientes externos e internos se tornou impossível de decifrar» (Fortuna, 1999: 24). Contudo,

«A subjectividade não se forma num espaço autónomo perfeitamente controlado pelo indivíduo. Pelo contrário, ela debate-se continuamente com as cargas sociais que procura trabalhar, só o conseguindo muito imperfeitamente, ao ponto da própria narrativa da vida permanecer fortemente sob influência, em particular das determinações aleatórias. Mas esta não pureza subjectiva não deve, de forma alguma, conduzir a uma definição ambígua da identidade. Devendo esta última, a meu ver, ser estritamente definida não pelos suportes, mas pelos esforços do indivíduo para dar sentido à sua vida (qualquer outra opção conduzindo à confusão sobre o processo identitário)» (Kaufmann, 2005: 90)

Contudo, tal como refere este autor, «inventar-se activamente como sujeito é um caminho repleto de armadilhas», no qual os sujeitos engendram estratégias singulares para se inventar diferente. Essa criatividade identitária é um movimento vital que, ao produzir uma saída de si mesmo, renova o sujeito e oferece-lhe segurança ontológica. Trata-se de uma incessante definição de si próprio, processo, é certo, nem sempre pacífico. «A identidade e a alteridade constroem-se neste processo de interacção onde o indivíduo percorre o caminho entre o nós e o outro que vai descobrindo.» (Vieira, 1999a: 69). Nesta linha de pensamento, Sarup (1996) reiterando a ideia de que as identidades são repletas de contradições e ambiguidades, e que se constroem relacionalmente, propõe uma divisão em *identidades privadas*, relativas à forma como os sujeitos se vêem a si próprios; e *identidades públicas*, referentes ao modo como os outros classificam os sujeitos). O processo identitário não se caracteriza pelo *ser* mas, antes, pelo *tornar-se*.

«O processo identitário inscreve-se num distanciamento em relação às socializações que definem um indivíduo. Ele é um instrumento de inventividade pessoal, flexível e com inúmeras modalidades. Cada qual pode apossar-se dele para abrir as falhas mais inesperadas numa existência que, de outra forma, se teria desenrolado como um destino inexorável» (Kaufmann, 2005: 183)

De facto, todos sentimos o mundo num contínuo processo de mudança profunda, onde a palavra *destino*, no seu sentido de previsibilidade do projecto, deixa de fazer sentido. Apercebemo-nos que os valores do passado fazem hoje parte de uma acção dinâmica e renovadora, em permanente transformação e reconstrução no presente, pelo que o projecto está, também, permanentemente a seguir novas direcções consoante uma escolha ou outra. De facto, ao longo da vida vivemos entre várias esferas socioculturais, sendo que a nossa identidade, em cada uma delas, acaba por ser resultado de uma metamorfose cultural, uma nova dimensão, auto e hetero-construída entre o contexto de partida e o de chegada, num dado momento (Vieira, 1999b).

O facto de a identidade não se construir isoladamente, mas em função da alteridade, onde se transforma de acordo com a relação de forças simbólicas estabelecida com os outros, sejam eles grupos ou indivíduos, permite-nos pensá-la, não como uma estrutura estática e definida, mas como um processo constantemente inacabado, em eterna metamorfose, que é parte integrante do projecto de existência pessoal. Falar de identidade implica pensar em projecto, pessoal ou colectivo, que se constrói no presente, perspectivando um futuro e que incorpora uma pluralidade de referências ligadas ao *background* já possuído e às alternativas culturais que se vão apresentando e interiorizando. De facto, «nenhum de nós é à partida um ser único; não nos contentamos em “tomar consciência” da nossa identidade, tornamo-nos o que somos; adquirimos essa consciência passo a passo» (Maalouf, 1998: 35).

É na medida em que a construção das identidades não assenta já numa acepção essencialista, uma vez que os sujeitos *não são*, mas *vão sendo*, que estes são capazes de, através das suas dinâmicas reflexivas, «planear a sua vida, as suas relações sociais e de dar razões para as suas escolhas» (Magalhães, 2001: 302). Estas dinâmicas reflexivas possibilitam, a cada sujeito, o recurso aos seus diferentes *eus*, consoante o contexto em que se insere. A este propósito, Stoer e Magalhães (2005) sugerem a metáfora orientadora do *ornitorrinco*, um animal que reúne em si características de outros animais e que foi considerado um “erro da natureza”: tem bico semelhante ao pato, é

mamífero mas põe ovos, tem patas espalmadas e o rabo chato o que lhe permite construir túneis e galerias perto de água, como uma toupeira. A identidade deste animal integra todos estes elementos, que ele utiliza e gere segundo os contextos: quando utiliza o bico é pato, quando mama ou dá de mamar é mamífero, quando põe ovos é ovíparo, quando escava túneis é toupeira. Transportando a metáfora para a realidade humana, cada sujeito contempla em si diversos *eus*, e nenhum é mais real ou verdadeiro do que outro: “*eu* sou diferentes *eus*”! Esta pluralidade de *selves* será, então, activada segundo as situações e vivências que os sujeitos experienciam ao longo da sua vida. Contudo, também percebemos que esta metáfora poderá ser entendida de diferentes perspectivas: por um lado, conforme referimos, no agenciamento reflexivo dos *eus* segundo cada contexto; por outro, no essencialismo dos *eus* existentes no sujeito. A nosso ver, esta metáfora deverá ser entendida na alusão às diferentes formas como cada sujeito gere e agencia reflexivamente os seus diferentes *eus* em cada contexto implicado, e não nessa segunda perspectiva, traduzida na impossibilidade de emergência e de construção de novos *eus* em si para além dos que já existem.

Neste sentido, os processos identitários, não assentam mais numa lógica do “ou” (eu sou isto, *ou* sou aquilo), que subentende um sujeito uno, excluído de todas as outras possibilidades, mas, antes, numa lógica do “e” (posso ser isto, *e* aquilo, *e* outra coisa qualquer), «um meio formado por *n* dimensões das quais o Uno é subtraído” (Orlandi, 1987, cit. in Martins, 1999, s/d). Reconhecer os sujeitos sob este ponto de vista, significa considerar que nada é igual a si mesmo o tempo todo, e nem num só momento, e sob um mesmo aspecto. Cada um posiciona-se na sua realidade a partir de uma série de experiências que lhes são significativas, consciente ou inconscientemente.

«O que se quer salientar aqui é que existem várias maneiras pelas quais um indivíduo pode lançar mão para se apresentar a outrem, tendo em vista as suas várias experiências, e que estas percepções de si mesmo não são excludentes umas as outras, mas concomitantes. Isto significa que nós nos construímos a partir das experiências pelas quais passamos, estas por sua vez nos posicionam e nos reposicionam num contexto mais amplo de pertinências (Serres, 1995); nós existimos e vivenciamos multirreferencialmente, ou seja, somos múltiplos.» (Martins, 1999: s/d)

Kaufmann (2005: 71) partilha desta mesma perspectiva ao afirmar que a identidade «singulariza e unifica o indivíduo, cria um universo simbólico integrado num momento e num contexto determinado, estabelece as ligações entre sequências de

identificação para assegurar uma continuidade na duração biográfica, constrói, pela valorização de certas temáticas, a estima de si mesmo, que é a energia necessária à acção.» De facto, a reflexividade amplia a capacidade dos indivíduos gerirem as suas vidas e as suas escolhas de forma consciente e pró-activa, contudo, esta autonomia não é redutível a um processo de individualização no qual o indivíduo fica sem escolhas, mas antes «no sentido de individuação de que fala Beck (1992), isto é, no sentido em que todo o processo emancipatório visa entregar o indivíduo a si próprio» (Magalhães e Stoer, 2003: 112).

Como percebemos, «os indivíduos, mesmo nas passagens e trânsitos entre domínios e experiências mais diferenciadas, mantêm, em geral, uma identidade vinculada a grupos de referência implementada através de mecanismos socializadores básicos contrastivos, como família, etnia, região, vizinhança, religião, etc.» Velho (1994: 29). Neste sentido, cada indivíduo realiza o seu trabalho de (re)construção na relação que estabelece consigo próprio e com os outros, assimilando, reinterpretando normas, valores, representações, sentidos. Segundo Dubar (1997: 131), a socialização é um «processo biográfico de incorporação das disposições sociais vindas não somente da família e da classe de origem, mas também do conjunto de sistemas de acção com os quais o indivíduo se cruzou no decorrer da sua existência». O processo de socialização está intimamente ligado à construção identitária, assumindo uma dimensão fundamental na forma como os indivíduos se apresentam aos outros e como se vêem a si próprios. Segundo Crespi (1997: 186), a socialização é o «processo através do qual a cultura é transmitida aos actores sociais, bem como as modalidades pelas quais os valores e modelos normativos são assimilados e interiorizados pelos actores sociais». Este autor distingue entre socialização primária e socialização secundária, sendo a primeira decorrente das relações estabelecidas na primeira infância em contexto familiar e grupos próximos, e a segunda decorrente das relações estabelecidas com os sistemas sociais e dos agentes de produção cultural. Ao longo da vida do sujeito, ambas se mantêm presentes, contribuindo para as constantes re-socializações que se operam.

“Para a identidade e cultura pessoal concorrem não só a origem social e a socialização primária, onde se constrói a mente cultural do indivíduo (Iturra, 1990), mas também toda a trajectória biográfica que pode atravessar não só vários estratos sociais bem como várias mentalidades. O resultado, a identidade num dado momento, mista de individual e de colectivo (o individual, e mesmo o pessoal, o subjectivo, é também social) é pois ainda um processo e não uma estrutura.” (Vieira, 1999b: 48)

Os processos de socialização podem, assim, ser entendidos e agenciados de forma singular por cada indivíduo que, recorrendo às suas subjectividades por meio da reflexividade, se inventa diferente. «O ego tem, agora, de fabricar (com a matéria social disponível) a grelha ética e cognitiva condicionando a sua acção. A construção social da realidade passa pelos filtros identitários individuais» (Kaufmann, 2005: 253). A este propósito, Crespi refere que «para compreender o carácter complexo da relação entre sujeito e sistema sócio-cultural há que ter presentes não só a dimensão da reflexividade da consciência e a capacidade desta para negas as objectivações, mas também a distinção entre sentido e significado e o carácter sempre redutor deste» (Crespi, 1997: 187). Desta forma, pode dizer-se que a construção da identidade é um processo de transacções objectivas e subjectivas, através do qual a pessoa vai incorporando reflexivamente múltiplas pertenças.

“A construção da identidade faz-se no interior de quadros sociais que determinam a posição dos agentes e, por isso mesmo, orientam as suas representações e as suas escolhas. Por outro lado, a construção identitária não é uma ilusão porque é dotada de eficácia social e produz, assim, efeitos sociais reais” (Cuche, 1999: 139-140)

Tal como salientam Berger e Luckmann (1999: 180), «a identidade é um fenómeno que emerge da dialéctica entre indivíduos e sociedade». É a identidade como manifestação relacional, como complexidade dialéctica, construção dinâmica, constante metamorfose para um novo todo, sendo que este novo todo não é uma mera soma de partes⁴⁹, mas antes uma mistura sincrética de múltiplas pertenças que vai trazendo a si, consciente ou inconscientemente, realizando uma mestiçagem (Laplantine e Nouss, 2002)⁵⁰, que se oferece como «uma terceira via entre a fusão totalizadora do homogéneo e a fragmentação diferencialista do heterogéneo», constituindo uma «realidade complexa cujos componentes mantêm a sua integridade», reforçando que esta «não é fusão, coesão, osmose, antes confrontação e diálogo» (Laplantine e Nouss, 2002: 8-9).

⁴⁹ A este propósito Vieira (1999b: 41) fala-nos da ideia do “1 e 1 = 3”, em que «a complexidade do todo, de um objecto físico, de um grupo social, de uma identidade pessoal, etc., é tal, que se torna extremamente difícil resumir o seu comportamento a uma sucessão de determinismos em que os factos sejam explicados por uma listagem de relações do tipo causa-efeito, como, em parte, propôs Descartes (1596-1650). A seu ver, o cientista deveria desmontar um fenómeno complexo em elementos o mais simples possíveis. «Dois e dois não são quatro! Dois elementos diferentes associam-se para criarem um terceiro que, até ali, não existia. A matéria não sabe aritmética» (Jacquard, 1997: 11)»

⁵⁰ Para os autores, este conceito poderá «ajudar-nos a pensar as crises do mundo contemporâneo» (2002: 68).

A mestiçagem, mais próxima que está da actual realidade identitária, não implica unicamente a mistura de culturas, «podem inventar-se formas culturais originais que não suplantem por inteiro aquelas dos quais extraem a sua origem» (Wieviorka, 2002: 92-93).

Neste sentido, «O *eu* é um objecto comparável a uma cebola: poderíamos descascá-lo e encontraríamos sucessivas identificações que o constituem», refere Dubar (1997: 32), apoiando-se em Lacan. A identidade resulta, assim, de um processo de identificação realizado numa situação relacional, reconstruindo-se em função das transformações que ocorrem nessa mesma situação. «A identificação caminha a par da diferenciação», refere Cuche (1999: 141), o que o leva a preferir reter o termo “identificação” mais do que o de “identidade”, fazendo referência a Galissot. A identidade constrói-se no cruzamento da imagem de nós próprios e da imagem que os outros nos devolvem. Serres (1993: 23), afirma «ama o outro que engendra em ti uma terceira pessoa». Essa terceira pessoa é um híbrido enriquecido com as aprendizagens do exterior e com as diferenças culturais que confronta, essa mestiçagem que resulta do eu, do tu, do nós, do eles, do outro, relação que se multiplica e se torna um dos vários muitos modelos. (Vieira, 1999a). Identidade e alteridade articulam-se uma na outra e mantêm uma relação dialéctica, e é nesta interacção que a pessoa se (re)constrói continuamente. Como reitera Cuche, «não há identidade em si, nem sequer unicamente para si [...] é sempre uma relação com o outro» (1999: 140).

«A identidade constrói-se por referência à alteridade, em relação ao outro que se percepçiona e nos dá a imagem de nós mesmos. A identidade e a alteridade constroem-se neste processo de interacção onde o indivíduo percorre o caminho entre o nós e o outro que vai descobrindo. O indivíduo acede à consciência de si, por diferenciação dos outros e assimilando a identidade do grupo que designa e identifica como seu (Lévi-Strauss, 1974).» (Vieira, 1999b: 50)

Somos seres de influências, tudo o que nasce de novo em nós, nasce sobre o que em nós já existia, numa incessante reconfiguração pessoal e social. Este é um lugar de lutas, de conflitos. É espaço de construção, de negociação, de diálogo, de comparação permanente. O resultado é esse terceiro instruído (Serres, 1993), esse ser sincrético, híbrido, mestiço, que não resulta de um simples *patchwork* de experiências e influências mas antes de uma melodia onde é difícil perceber de onde provém, exactamente, o som de cada instrumento. Não há espaço para determinismos, e é nesta imprevisibilidade e

volatilidade que reside o mistério: cada um é aquilo que é pelas relações que estabelece, pela forma original com que se apropria do *outro*, tornando-o *seu*, com que fabrica o seu *eu*, trazendo em si vestes compósitas de tecidos que cobrem a sua roupagem real e virtual (Serres, 1993). «É por isso que só com os outros a pessoa é» (Vieira, 1999b: 43).

«A especificidade de uma cultura ou de um indivíduo resulta de combinações infinitas que podem ser produzidas fora de nós, mas também em nós – as hipóteses são múltiplas –, de ajustamentos entre termos heterogêneos, dissemelhantes, diferentes, numa palavras, da reformulação de diferentes heranças. [...] estes nunca são essências, antes processos de aquisição, elaboração, interpretação, que se constituem ininterruptamente.» (Laplantine e Nouss, 2002: 76-77)

Nesta perspectiva, «a identidade não é mais do que o resultado simultaneamente estável e provisório, individual e colectivo, subjectivo e objectivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização que, em conjunto, constroem os indivíduos e definem as instituições» (Dubar, 1997: 105). Segundo este autor, a noção de identidade não coloca em oposição a identidade individual e a colectiva, mas antes estabelece uma articulação entre ambas, dando origem à construção das identidades sociais. Na sua óptica, o conceito de identidade social como “espaço-tempo gerente” assenta em dois processos que determinam a sua construção: o biográfico e o relacional. O primeiro diz respeito à construção da “identidade para Si”, ou seja, a incorporação da imagem que o sujeito constrói de e para si próprio; e o segundo à construção da “identidade para Outro”, ou seja, a atribuição da identidade pelos outros que interagem com o sujeito. Este incessante “jogo de espelhos” possibilita ao sujeito fabricar-se de forma singular.

«Viver com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade – ou não – de ser *um outro*. Não se trata simplesmente, no sentido humanista, de nossa aptidão em aceitar o outro, mas de *estar em seu lugar* – o que equivale a pensar sobre si e a se fazer outro para si mesmo. [...] Identidade desdobrada, caleidoscópio de identidades.» (Kristeva, 1994: 37)

Identificação e diferenciação são duas faces da mesma moeda. Todos precisamos de nos identificar com algo, com uma cultura, ou com alguém e, é neste sentido que nos vamos, simultaneamente, definindo a nós próprios e distinguindo dos outros. A identidade resulta, assim, da negociação entre a auto-identidade, definida por si próprio, e hetero-identidade, definida pelos outros. De facto, quando está em causa o confronto

entre culturas diferentes, o indivíduo sofre de uma transformação de si mesmo, e o desfecho deste processo depende do rumo que decide tomar, que o pode tornar mais monocultural ou mais intercultural (Vieira, 2004). Maalouf (1998: 53) afirma que «quanto mais vos impregnardes da cultura do país de acolhimento, mais o podereis impregnar com a vossa. [...] Quanto mais um imigrante sentir que a sua cultura de origem é respeitada, mais ele se abrirá à cultura do país de acolhimento.»

4. Estratégias identitárias

«O conceito de estratégia identitária pode explicar as variações identitárias, aquilo a que poderíamos chamar os deslocamentos da identidade. Revela a relatividade dos fenómenos de identificação. A identidade constrói-se, desconstrói-se e reconstrói-se segundo as situações. Está em movimento incessante; cada transformação social leva-a a reformular-se de maneira diferente.» (Cuche, 1999: 151)

Concebendo a identidade como não sendo absoluta mas, antes, relativa e dinâmica, o conceito de estratégia identitária indica que o indivíduo possui margem de manobra para se inventar diferente. É através destas estratégias que a identidade se constrói ao longo da vida, ainda que nem sempre estas sejam utilizadas de forma consciente. Enquanto membro de uma sociedade, o indivíduo fará as suas escolhas dependendo dos contextos que habita e das relações que estabelece com o outro. As reconfigurações identitárias vão depender, assim, dos lugares estruturais e das possibilidades de agência que neles vão encontrar. Conforme destaca Magalhães (2001: 302), apoiando-se em Beck, «a capacidade para cada um escolher, manter e justificar as suas próprias relações sociais e opções de vida não é a mesma em e para todos».

«As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído social, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares de socialização. Essas identidades são activadas, estrategicamente, pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na acção» (Mendes, 2001: 490)

Daqui se depreende que cada indivíduo vai construindo as suas identidades face às oportunidades que o contexto lhe dá mas, mais do que isso, essa construção faz-se com base na reflexividade, entendida como sendo a «característica fundamental dos *selves* pós-modernos» (Magalhães, 2001: 302). Ao vivermos, actualmente, um quadro de transformações quer ao nível das estruturas sociais quer ao nível dos modos de pensar esta mesma volátil realidade, cada um recorre às suas subjectividades enquanto forma estratégica de conduzir reflexivamente a sua vida. Magalhães (2001: 315) sublinha que «o hibridismo é essencialmente um recurso estratégico dos egos na

construção dos seus sentidos. O recurso aos diferentes “eus” como constitutivos do mesmo *self* não é uma mera técnica defensiva, mas uma estratégia de adaptação activa ao mundo da modernidade radicalizada». A reflexividade torna-se, pois, numa potencialidade estratégica à qual os sujeitos recorrem por forma a articular as suas escolhas e prioridades em função do contexto, construindo-se, assim, numa incessante dialéctica entre os possíveis e os desejáveis. A paisagem social já não define o sujeito, pois este «joga com as suas imersões grupais, sem nunca aí se submergir» Kaufmann, 2005: 189).

Neste sentido, as estratégias identitárias não são activadas pelos sujeitos no vazio, ou de forma inteiramente livre, «segundo os seus interesses materiais e simbólicos no momento» (Cuche, 1999: 150). Essa margem de manobra que os sujeitos possuem será sempre situada numa condição social, tendo em conta as manobras dos outros e as relações de poder estabelecidas. A identidade será reconfigurada nas múltiplas interacções sociais, em termos de imagem para si e para os outros, recorrendo à «caixa de ferramentas» (Devereux, 1972) que possui e que vai enriquecendo através das vivências e aprendizagens que experimenta. De facto, «os fenómenos de socialização mais vastos, mais institucionalizados, mais objectivos, conduzindo às determinações mais pesadas, passam, agora, pelo crivo das subjectividades individuais para se concretizarem» (Kaufmann, 2005: 177). Ao resultar de uma construção social, a identidade participa da complexidade do social. O indivíduo participa em várias culturas e, retirando delas as influências com que mais se identifica, cria a sua própria identidade, mestiça, única e pessoal. Vieira (1999a), apoiando-se em Abou, refere que:

«Se a noção de identidade implica uma certa continuidade e uma relativa homogeneidade, ela não exclui todavia uma multiplicidade e uma dinâmica entre forças de assimilação e forças de diferenciação. Por outras palavras, processos de fechamento e processos de abertura, movimentos com tendência à continuidade – tradição – e movimentos com tendência à mudança.» (Vieira, 1999a: 57)

Na (re)constituição das identidades está envolvido um processo dinâmico de constante confronto do velho e do novo. Este constante fluir permite inferir que também as identidades sociais estão sujeitas a um processo de *destruição criadora*⁵¹, no sentido

⁵¹ Fortuna (1999) propõe esta expressão inspirando-se em Joseph Schumpeter (1942) que, na sua obra *Capitalism, Socialism and Democracy*, sugere que o colapso do capitalismo, a acontecer, conduzirá ao caos político e cultural e a mudanças profundas nas sociedades, ou seja, um acontecimento *destrutivo*,

da incessante redefinição dos traços identitários matriciais e de auto-validação pública dos sujeitos. A diversidade e sobreposição de narrativas e parâmetros interpretativos sobre a vida e o mundo conduzem a que as identidades sociais vão sendo destruídas a cada momento e de modo acelerado, cedendo criadora e criativamente a identificações de certa forma desordenadas e momentâneas. A *destruição criadora* da identidade funcionará como uma estratégia de simultânea resistência, adaptação e reinvenção às novas tendências socioculturais, operada pelos sujeitos. Este processo refere-se, assim, ao modo como os sujeitos se relacionam ao nível do tempo, através da gerência das suas referências ao passado e à memória pessoal e colectiva, e, ao modo como os sujeitos se relacionam ao nível do espaço, que pode ser imediato ou representado, em que se movem.

«Associado à deslocalização do nosso sentido do *centro*, o processo de *destruição criadora* de identidades pode converter-se num acto radical de busca da alteridade, o qual, por sua vez, se pode traduzir na vontade inabalável de viver em hibridismo, de “estar no meio e entre as coisas”, como diria Michel de Certeau, sem necessariamente se identificar com nenhuma delas de modo sólido e fixista.» (Fortuna, 1999: 29)

De facto, «dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direcções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas» (Hall, 2003a). Contudo, nestes processos, não se quer acentuar as identidades múltiplas enquanto «estruturas psicológicas geralmente patológicas, nas quais o indivíduo está dividido entre diversas personalidades nitidamente construídas e relativamente estanques entre si» mas, antes, uma forma em que «as alternativas identitárias se entrecruzam na longa duração biográfica, provocando de cada vez novos arranjos» (Kaufmann, 2005: 139). É certo que, no extremo, essas situações podem acontecer, particularmente se a linha de risco for transposta, ou seja, quando os si mesmo possíveis se tornam na referência existencial mais forte do que a realidade. A este propósito, este autor refere que:

mas *criador*, de redefinição do sentido de pertença dos sujeitos e grupos. «A admissibilidade de uma *destruição criadora* das identidades impõe a necessidade de revisão do significado atribuído aos *centros* ou matrizes primordiais das identidades típicos da modernidade – a classe social, o sexo, a grupo étnico, o grupo religioso, a condição laboral e o estatuto educativo e familiar. Do mesmo modo, requer o reconhecimento de que, tanto no plano teórico, como de resto no plano prático, se assiste hoje a um processo de *descentramento* dos sujeitos e à problematização dos seus trajectos de vida e identidades, tanto nas suas concepções essencialistas (do tipo *eu sou eu*), como estruturalistas (do tipo *a vida fez-me assim*)» (Fortuna, 1999: 25).

«a energia criativa deve cruzar a oportunidade que lhe é adequada, para concretizar um si mesmo possível. Em tais circunstâncias, ela pode produzir maravilhas, tanto mais que, frequentemente, o sofrimento terá sido profundo. Caso contrário, não só o sonho não é alcançado, como a própria personalidade se pode desintegrar.» (Kaufmann, 2005: 239)

Tal como a situação descrita, muitas outras podem acontecer no decurso da vida do sujeito, tendo em conta a diversidade de recursos de que dispõe, pois é a posição social ocupada e os recursos (ou ausência deles) disponíveis que «definem o essencial das formas como a identidade se exprime» (Kaufmann, 2005: 175). Saint-Maurice, reforça esta ideia ao afirmar que:

«os recursos (intelectuais, culturais, económicos, etc.) de que dispõem, os papéis que desempenham em situações concretas que desencadeiam interacções específicas, as posições que ocupam no espaço de poder que rege as relações sociais e as próprias identidades pessoais, são factores a ter em conta nas estratégias que experimentam. Da interiorização absoluta da desvalorização que os “outros” elaboram até à valorização da sua singularidade, muitas são as opções.» (1997: 30)

A ideia de recursos conduz-nos para a origem do conceito de estratégia que, segundo Accardo (1991, *cit. in* Diogo, 1997: 63), tem uma origem militar, significando uma ideia ou plano que relaciona objectivos definidos utilizando os recursos disponíveis e necessários. O essencial a retirar desta concepção é, por um lado, a ideia de racionalização empreendida na detecção dos problemas, no planeamento de soluções e da utilização dos recursos, e, por outro, a ideia de acção orientada para atingir os objectivos. Todavia, nem sempre este processo ocorre de forma organizada e planeada e, tal como refere Bourdieu (1989: 91), as estratégias são «linhas de acção objectivamente orientadas que os agentes sociais constroem sem cessar na prática e pela prática, e que se definem no reencontro entre o *habitus* e uma conjuntura particular de um campo». Assim, o agente, através da prática interiorizada não necessita de racionalizar todos os pormenores para agir, pois pode fazê-lo de modo involuntário. Apesar de esta concepção afastar a noção de estratégia da sua origem militar e rígida e de realçar a dimensão inconsciente das estratégias, acaba por enfatizar, ainda, a suposição de existirem racionalizações ao nível consciente. Contudo, é de salientar «a possibilidade dos indivíduos agirem de forma reflexiva, tendo em vista a separação

entre a sua individualidade e os papéis que desempenham ou, na linguagem do próprio Bourdieu, conseguirem realizar o exercício de se afastarem do *habitus*» (Diogo, 1997: 64).

Malewska-Peyre (1990), propõe uma tipologia de estratégias identitárias contra a desvalorização segundo o critério da interioridade/exterioridade, ou seja, a activação de mecanismos psicológicos que evitam o sofrimento, que transformam a realidade para que os sujeitos a consigam suportar. As estratégias interiores são diversas e podem passar por ignorar a informação que agride o sujeito, a interiorização dos estereótipos e a agressividade, sendo que esta última pode inscrever-se, igualmente, nas estratégias exteriores. Estas, por sua vez, podem ir da assimilação à revalorização da sua singularidade. Outro tipo de estratégias, as intermédias, que se apresentam num plano integrador, podem consistir na procura de similitudes com grupos maioritários, sem renunciar à sua própria diferença.

Efectivamente, a reformulação do social pelo identitário não é um fenómeno anexo, pois altera simultânea e profundamente a paisagem interior de cada um. Segundo este autor, uma alternativa possível ao recurso a estratégias para se inventar diferente pode ser a «recusa do processo identitário», ou do «trabalho do sujeito sobre ele próprio» (2005: 201). Não nos queremos aqui explicar sobre as consequências identitárias desintegradoras dos sujeitos mas a consciência de tais situações possibilita inferir que muitas vezes basta um grão de areia para que a vida oscile num sentido ou noutro, pelo que qualquer sujeito poderia ter sido qualquer outro. É nestas medida que o recurso às estratégias identitárias como forma de gestão das subjectividades ganha relevância.

«Emblema ou estigma, a identidade pode ser, portanto, instrumentalizada nas relações entre os grupos sociais» (Cuche, 1999: 150). Para o autor, o carácter estratégico da identidade e o facto dos sujeitos serem, ao mesmo tempo, o produto e o suporte das lutas sociais e políticas, permitiu superar o falso problema da veracidade científica das afirmações identitárias. Remetendo para diversos estudos de povos ou acontecimentos, este autor identifica quatro possíveis estratégias identitárias:

- a ocultação, para escapar à discriminação o sujeito omite a sua origem social e cultural;
- a assimilação, para integrar o novo conjunto o sujeito renuncia à sua origem social e cultural e rende-se às nova referências;

- a afirmação, para evitar confusão com outras etnias o sujeito diferencia-se dos demais realçando a sua origem social e cultural;

- o recalçamento, para reivindicar uma nova identidade o sujeito renuncia à sua origem social e cultural.

Partindo da sua concepção de identidades virtuais (identidades para o outro) e identidades reais (identidades para si), Dubar refere que quando estes dois processos não coincidem os indivíduos recorrem a estratégias identitárias, «destinadas a reduzir o desvio entre as duas identidades» (1997: 107) por forma a conseguirem encontrar o equilíbrio procurado. Para o autor, estas estratégias podem adoptar duas posições:

«a de transacções “externas” entre o indivíduo e os outros significativos que visam acomodar a identidade para si à identidade para o outro (transacção chamada “objectiva”); ou a de transacções “internas” ao indivíduo, entre a necessidade de salvaguardar uma parte das suas identidades anteriores (identidades herdadas) e o desejo de construir para si novas identidades no futuro (identidades visadas) procurando assimilar a identidade-para-outro à identidade-para-si.» (Dubar, 1997: 107-108)

A construção identitária parte, assim, da articulação destas duas transacções, pois depende quer do reconhecimento dos outros e dos lugares em que se estabelecem as relações sociais, quer da forma de actuação dos indivíduos. Opondo-se a uma concepção essencialista, Dubar (1997: 104) salienta que «a identidade nunca é dada, é sempre construída e (re)construída numa incerteza maior ou menor e mais ou menos durável». Assim, ao longo da sua *trajectória vivida*⁵², os sujeitos produzem significados e constroem sentidos de forma reflexiva, permitindo-lhes estabelecer relações sociais, projectar as suas vidas e dar sentido à sua existência. Desta forma, a reflexividade possibilita reconfigurações constantes às suas práticas e acções, activando estratégias e descobrindo caminhos. Segundo Diogo (2007: 63), as estratégias identitárias são, precisamente, os esforços que os sujeitos desenvolvem para «reduzir, eliminar ou conviver com as dissonância existentes nas transacções objectiva e subjectiva e entre estas». Na óptica do autor, as estratégias visam minorar a tensão identitária, procurando maximizar a imagem de si para si positiva e, nesta perspectiva, actuar sobre a identidade para os outros. Assim, vislumbram-se quatro configurações possíveis, que se podem apresentar na seguinte esquematização:

⁵² Para Dubar (1997: 108), a *trajectória vivida* é a «forma como os indivíduos reconstroem subjectivamente os acontecimentos da sua biografia social que julgam significativos».

Tabela 1. Matriz de possibilidades de relacionamento teóricos entre as dimensões de identidade social (transacção objectiva)

		Identidade para si	
		+	—
Identidade para os outros	+	++	+—
	—	--+	--

- *identidade para os outros positiva e identidade para si positiva*, «significa que a existência de tensão identitária não é algo que afecte todas as categorias ou grupos sociais por igual» (1997: 65), considerando-se o modelo mais valorizado;

- *identidade para os outros positiva e identidade para si negativa*, onde as rupturas existentes «jogam-se sobretudo a nível subjectivo, do indivíduo consigo próprio» (1997: 65);

- *identidade para os outros negativa e identidade para si positiva*, diz respeito a «uma tensão entre a definição de si por si e a definição de si pelos outros» (1997: 65);

- *identidade para os outros negativa e identidade para si negativa*, que tem como aspecto mais relevante «a interiorização de uma identidade para os outros negativa, como resultado da transacção objectiva» (1997: 65);

Como percebemos, os indivíduos vivem em permanente contacto com o outro e é nele e com ele que tecem as suas identidades, mas, apesar das demarcações que a estrutura social lhe possa impor, estas «oferecem sempre possibilidades – que surgem aos indivíduos como opções» (Magalhães, 2001: 307). Conforme destaca Kaufmann (2005: 225), «quanto mais o ego consegue, pelo desdobramento mental, provocar um desfasamento em relação às determinações que carrega em si mesmo, mais a inventividade se torna forte [...]. Porque ele não se contenta em mudar de caminho: ele envereda por vias menos traçadas à partida». É nesta linha de pensamentos que Pinto afirma que:

«a construção das identidades alimenta-se de trajectos sociais incorporados nos agentes, da posição ocupada por estes na estrutura social (na medida em que ela determina e configura contextos de sociabilidade e de socialização duráveis) e dos projectos que em função das coordenadas estruturais [...] são socialmente formuláveis em cada momento» (Pinto, 1991: 220)

Referindo-se à influência dos contextos sociais de forma mais ou menos decisiva na construção da interioridade dos indivíduos, Saint-Maurice (1997: 1) propõe a expressão «plasticidade de identidades», que dá conta do seu carácter dinâmico e aberto à mudança. Refere, ainda que «a identidade constrói-se na dialéctica entre o “outro” e o “eu”, na similitude e na diferença. Esta dialéctica encontra-se no plano da interacção entre as tendências para a assimilação e para a diferenciação» (Saint-Maurice, 1997: 19).

Em contextos de migração, que enfatizam o encontro de diferentes culturas no mesmo espaço social, a temática da diversidade e da unidade, bem como a das estratégias identitárias estão no centro da questão. Todavia, estas questões podem colocar-se a qualquer contexto social. Conforme salienta Kaufman, «os migrantes oferecem ilustrações idealtípicas» do recurso às estratégias identitárias para a construção de si, contudo, esses exemplos contribuem para «revelar com maior clareza uma modalidade de ajustamento identitário respeitando, na realidade, ao conjunto da população» (2005: 139). O conceito de estratégia identitária surge, precisamente, como forma de compreender fenómenos de reivindicação identitária por parte de minorias étnicas, assim como as variações ou deslocamentos da identidade nos imigrantes (Camilleri, 1990; Bastos e Bastos, 1999; Taboada-Léonetti, 2002). Quem vive experiências migratórias, sejam elas de que natureza for, acaba por se encontrar num contexto manipulador de identidades que ora se fundem, ora se separam para se afirmarem na sua especificidade.

A condição de diáspora, coloca os sujeitos entre dois mundos (Cunha, 1997), numa constante mobilidade social e interacção com a alteridade, procura (re)construir o seu novo *eu* entre a cultura de origem e a cultura de chegada, descobrindo-se, muitas vezes, num verdadeiro dilema: são as encruzilhadas de identidade (Vieira, 1999b). De acordo com este autor, uma vez aqui chegado, o indivíduo pode recorrer a estratégias identitárias diferenciadas:

- separando os dois mundos renegando as suas origens socioculturais – o *oblato*;
- conciliando-os simplesmente, por outro;
- ou indo ainda mais longe, ao traçar uma terceira dimensão identitária construindo pontes entre as esferas que habitou, procurando a via mais segura do ponto de vista ontológico – o *trânsfuga* é um terceiro instruído, «habitante das duas margens e frequentando esse meio em que convergem os dois [ou mais] sentidos» (Serres, 1993: 22).

Segundo Camilleri (1986: 331), o processo identitário resulta da

«união de dois processos contrários, que sem cessar se repelem para se unir e se unem para repelir: um processo de assimilação ou de identificação pelo qual o indivíduo se torna semelhante ao outro, absorvendo as suas características; um processo de diferenciação que Pierre Tap designou de “identização”, pelo qual o indivíduo se distancia em relação ao outro e se apreende como distinto dele».

Ao longo deste processo transformador de si, o imigrante «passa pelo confronto entre um passado e um presente e pela perspectiva de um futuro que, no nosso entender, é o resultado da relação anterior» (Saint-Maurice, 1997: 1). A pessoa nunca é só o produto do seu passado, é também presente, e é nele, espaço de escolhas, de crises e angústias (Dubar, 2006), que se idealiza o projecto futuro (Boutinet, 1992; Velho, 1994).

Lages *et al* (2006), refere que a temática da cultura e da aculturação tem dominado vários estudos sobre as estratégias identitárias, principalmente desde que a proposta de Berry (1980, 1984) de um modelo bidimensional de aculturação substituiu o modelo unidimensional de assimilação até então seguido, segundo o qual os imigrantes eram retratados num *continuum* unidimensional, onde o biculturalismo era visto como uma fase transitória com vista à assimilação, onde se supunha a adopção total da cultura do país de acolhimento, tornando-se assim o imigrante um “membro de direito” da cultura dominante. Contudo, conforme salienta Vala (2004: 51),

«nesta perspectiva, o que seria desejável para o equilíbrio de todos seria a assimilação, aqui representada como o termo de um processo evolutivo. Estudos empíricos vieram entretanto mostrar que a assimilação não seria sempre, nem necessariamente, vivida de forma positiva. Além disso, reconheceu-se que a perspectiva referida representava os imigrantes numa posição passiva, de quem há a esperar apenas a adaptação ou a assimilação.»

O novo modelo bidimensional de Berry (1990), contemplava já a dimensão da sociedade de acolhimento, colocando duas questões básicas: É importante manter a minha identidade cultural? É importante manter relações culturais com outros grupos da sociedade de acolhimento? As respostas a estas perguntas configuram quatro modalidades de relações culturais, que passamos a descrever:

Tabela 2. Modelo bidimensional de aculturação dos imigrantes (adaptado de Berry, 1980)

		1. Devo manter a minha identidade cultural?	
		Sim	Não
2. Devo manter relações culturais com outros grupos?	Sim	Integração	Assimilação
	Não	Separação	Marginalização/Anomia Individuação

A integração exprime uma estratégia que consiste em manter aspectos importantes da identidade cultural de origem e ao mesmo tempo desenvolver relações com a sociedade de acolhimento e adoptar comportamentos e valores dessa sociedade. A separação, pelo contrário, tenta manter a sua identidade cultural e rejeita relações com os membros da sociedade de acolhimento. A assimilação indica uma abertura à cultura de acolhimento em detrimento da cultura de origem, com prejuízo da sua identidade. A marginalização rejeita as características culturais próprias e da cultura de acolhimento, perdendo contacto com ambas as culturas. Segundo Vala (2004: 51-52), esta «não pode ser entendida como estratégia de relação cultural, mas como resultado de um processo de negação da própria cultura e de não integração na cultura da maioria [...]. Nalguns estudos, o autor deste modelo conceptualizou esta mesma posição como um estado de anomia psicológica, indicando perda de referências normativas». Contudo, esta dupla rejeição pode não ser necessariamente negativa, mas positiva (Bourhis, Moise, Perreault, Senécal, 1997), pois tratar-se-ia de uma posição que traduziria o desejo de afirmação da identidade pessoal sem o peso das pertenças categoriais.

Todavia, este modelo veio a ser substituído por se entender que não contemplaria as relações culturais na sua plenitude, descurando as atitudes e expectativas não apenas por parte dos imigrantes, mas também por parte da sociedade de acolhimento. A este propósito, Vala (2004: 52) afirma que

«Na linha da tipologia que apresentámos, Bourhis e colaboradores (1997) propõem que as maiorias quando colocadas perante o problema da diferença cultural desenvolvem narrativas sobre a sua própria identidade e sobre as relações com os imigrantes que têm por base, também, duas interrogações fundamentais: Devem os imigrantes manter a sua identidade cultural? Devem os imigrantes adoptar a cultura da comunidade de acolhimento? As respostas a estas perguntas podem dar origem a cinco estratégias de relação cultural: integração, assimilação, segregação, exclusão e individualismo.»

O novo modelo configura-se da seguinte forma:

Tabela 3. Modelo de estratégias de relação cultural (adaptado de Berry *et al*, 1997)

		1. Devem os imigrantes manter a sua identidade cultural de origem?	
		Sim	Não
2. Devem os imigrantes adoptar a identidade cultural da maioria?	Sim	Integração	Assimilação
	Não	Segregação	Exclusão Individação

A integração corresponde a uma estratégia que associa o respeito pela identidade dos imigrantes e a aceitação de que estes adoptem os valores nucleares da sociedade de acolhimento. A assimilação refere-se à negação da diferenciação identitária da minoria e ao desejo de que esta absorva os valores da maioria. A segregação significa a recusa da identificação da minoria com os valores da maioria e tolerar a identidade da minoria. A exclusão reúne a rejeição simultânea da identidade da minoria e da sua possibilidade de adaptação aos valores da maioria. A individação possibilita ver como desejável que cada pessoa seja considerada como uma entidade singular, autónoma e não definida em função das suas pertenças categoriais, sejam elas maioritárias ou minoritárias.⁵³

Cada uma das estratégias encerra em si uma multiplicidade de posições e atitudes possíveis e, dentro de cada uma delas, cada sujeito encontra formas pessoais e singulares de se gerir e de gerir as relações que estabelece quotidianamente nos vários contextos sociais e nos vários momentos. Tal como salienta Diogo (1997: 68),

«na realidade, os diferentes tipos de estratégias não são mutuamente exclusivos, dado que são tipos ideais, concebidos para compreender uma realidade muito mais matizada do que a síntese possibilitada pela sistematização teórica. Não está, assim, posta de parte a possibilidade dos indivíduos jogarem na ambiguidade e usarem ora uma ora outra estratégia, consoante percepcionem ter mais vantagens de uma ou outra forma»

⁵³ Para uma reflexão mais profunda sobre estas três estratégias identitárias (assimilação, integração e individação), consultar Vala (2004) e Lages *et al* (2006).

5. Identidade e Educação

Tendo em conta que, conforme temos vindo a referir, as identidades estão a ser configuradas no actual contexto, parece-me importante reflectir aqui sobre o papel da educação na reconfiguração reflexiva das identidades.

«A educação modela, pela criança de hoje, o mundo de amanhã. Voltar mais os seus olhares para o futuro, pedindo-lhe que desenvolva mais as forças da criação e da invenção do que o instinto de imitação, seria ajudar a Humanidade a fazer a economia do número dos seus males, rivalidades materiais e espirituais, crises, revoluções, greves a que está condenada, por falta de saber renovar-se voluntariamente na compreensão, na fraternidade e na paz.»
(Gal, 2004: 132)

Para além de ser um imprescindível atributo de qualquer sociedade, a educação é, essencialmente, um produto histórico que não se pode dissociar do próprio contexto sócio-cultural em que habita. Para a sua construção contribuem, de forma permanente, a cultura, as tradições, os valores que caracterizam uma sociedade, não esquecendo as políticas implementadas que, idealmente, deveriam atender às necessidades de desenvolvimento económico e social dessa sociedade, bem como às expectativas de realização pessoal, social e profissional de cada cidadão. Assim, a educação como instituição social deverá, de algum modo, servir os interesses da sociedade, sendo que o seu compromisso concorrerá para diferentes fins, consistente com o paradigma em que se inscreve. Não podemos ignorar que diferentes épocas e diferentes contextos originam diferentes culturas, tradições e valores que, por sua vez, implicam a reactualização das perspectivas sobre a educação, enquanto política e enquanto conjunto de práticas. Desta forma, educação e sociedade estão indiscutivelmente interligadas, condicionando-se mutuamente, sendo que o ritmo de desenvolvimento e ajustamento de uma determinaria, idealmente, o ritmo de desenvolvimento e ajustamento da outra. «A Educação é, pois, a condição da própria dinâmica social e, esta, por sua vez, da própria coesão de toda a sociedade» (Boavida e Amado, 2006: 157).

Todavia, a relação educação-desenvolvimento é complexa e está repleta de perplexidades, de tensões, de paradoxos... Tal como defende Paulo Freire, não há uma educação neutra, e texto e contexto remetem-se mutuamente numa relação dialéctica. Não há educação fora das sociedades humanas e não há homens isolados. O homem é um ser de raízes espacio-temporais, e a instrumentação da educação depende da

harmonia que se consiga entre a vocação ontológica deste ser *situado e temporalizado* e as condições especiais desta temporalidade e desta situacionalidade. De facto, educação nunca deixou de estar intimamente ligada a motivações de natureza económica, política, religiosa ou mesmo filosófica e desligá-la deste campo de fundo é ignorar as causas profundas das suas mudanças. E a escola, enquanto instituição veiculadora de ideias e pressupostos da cultura dominante, não existe separada da sociedade que lhe deu origem e que a ela própria assiste. Não é somente a escola que ao mudar, modifica também a sociedade; as transformações sociais exercem cada vez mais, e com maior intensidade, uma significativa influência nas funções educativas e práticas escolares. Em consequência, as escolas assumem-se como um heterogéneo mosaico de discursos e representações (Lopes, 1997).

Atendendo à complexidade dos fenómenos que atravessam as sociedades (Castells, 1999, 2001). A este propósito, Giddens (2005: 29), fala-nos dos riscos e perigos que actualmente estas enfrentam e caracteriza-os como tendo uma natureza endógena. Para o autor, as instituições, muito embora aparentemente se mantenham inalteradas, sofreram, na realidade, profundas transformações. «Continuamos a falar da nação, da família, do trabalho, da tradição, da natureza, como se todas estas instituições se mantivessem iguais ao que eram. Mas isso não é verdade. A carapaça exterior mantém-se, mas no interior houve modificações». São aquilo a que o autor designa por *instituições incrustadas* que, actualmente, «se tornaram inadequadas para as tarefas que são chamadas a desempenhar», acrescentando ainda que, à medida que estas se vão ampliando, «estão a criar algo que nunca existiu antes: uma sociedade cosmopolita global». Também para Stoer (1999), a sociedade de hoje é sede de fenómenos que conduzem à sua diversificação e à sua progressiva complexidade, o que manifestamente se reflecte no campo educativo.

“(…)só situando a escola tanto no contexto histórico e global do tempo actual como no contexto local, só tentando compreender como ela está enquadrada por acontecimentos, por situações que a transcendem e a constroem, será talvez possível descortinar possíveis formas de as instituições educativas e os professores encontrarem alguns espaços de agência negociados e conquistados no âmbito da sua prática profissional.” (Stoer, 1999: 13)

É um facto que a educação não pode ser situada e analisada fora do seu quadro imediato. Na perspectiva de Bruner, ela «não se mantém por si só nem pode ser

planeada como se o fizesse. Ela existe numa cultura» (2000: 51). Deste modo, importa atender ao “situacionismo” da escola e da aprendizagem escolar, uma vez que «a escola nunca se pode olhar como “subsistente em si mesma”», assim como importa atender ao que a escola ensina e aos modos de pensar que interioriza nos educandos, pois «é esta a experiência que os estudantes sobretudo dela retêm e que determina o significado que dela formam» (Bruner, 2000: 50). Falar de escolarização implica, assim, falar de ensino e de aprendizagem e estas componentes são intrínsecas aos indivíduos e às sociedades, em todas as situações.

A existência de instituições especialmente vocacionadas para promover a aprendizagem é, no entanto, uma invenção recente. No decorrer dos tempos, a educação formal foi sendo institucionalizada e instrumentalizada por todas as culturas letradas na história do homem, sendo que a universalização da escolarização, a implementação real e prática de um sistema educativo, conduziu à institucionalização da educação, à sua *invenção*, entendendo-se ser a escola a instituição que melhor cumpriria essa função. Deste modo, o fenómeno da escolarização constituiu uma rutura com as formas tradicionais de educação. De facto, a afirmação da escola encontra-se indissociável da consagração da superioridade da escrita sobre a cultura oral, do trabalho intelectual sobre o trabalho manual. A escola surge, assim, por razões específicas, com uma legitimação sustentada pelo cumprimento das funções pelas quais apareceu como *invento social*, assumindo-se como um fenómeno global, que se desenvolveu por isomorfismo no mundo moderno. Contudo, os principais referentes da escola *moderna* entram em ruptura com as novas exigências sociais e culturais e «os modelos mais recentes que se debruçam sobre os processos de aprendizagem e desenvolvimento procuram compreender e intervir nos múltiplos contextos em que estes ocorrem, quer ao nível escolar e de outras comunidades de aprendizagem quer ao nível familiar, comunitário, cultural e social» (Fontoura, 2005: 146).

«Conservação ou Mudança? [...] A resposta não é unívoca nem linear. Todavia, de uma opção clarividente determinada por uma lúcida visão da história depende, sem margem para dúvidas, o entendimento do futuro da educação, seja como projecção evolutiva do presente, seja, pelo contrário, como utopia revolucionária determinada pela aspiração de um salto quântico para acolher o admirável mundo desconhecido» (Carneiro, 1994: 126)

Hoje, ao vivermos tempos em que os paradoxos, as dificuldades e as incertezas vividas nas redes da globalização colocam constantes desafios à acção educativa e, em concreto, às instituições escolares, o acto de ensinar torna-se uma tarefa ingrata pois «aquilo que se pretende transmitir como o “sabido” é cada vez mais posto em cheque pela dinâmica imparável do quotidiano» (Carneiro, 1994: 119). É como se a escola estivesse continuamente fora de tempo... Contudo, partindo do pressuposto que o acto de aprender só faz sentido perante o desconhecido, nunca «nenhuma geração humana anterior experimentou com tanta intensidade a consciência da sua ignorância» (Carneiro, 1994: 120). Nas sociedades ocidentais, assiste-se a uma rápida e alucinante evolução da ciência e da tecnologia, acompanhada pela inevitável transformação das relações pessoais, sociais e culturais, bem como pelo desenvolvimento da multiculturalidade. As sociedades ditas estáveis, dão agora lugar a sociedades que se vão transformando, já não secularmente, mas significativamente de geração em geração, e não será excessivo dizer que nenhuma parte do mundo pode deixar de sofrer o impacto do desenvolvimento que acontece em qualquer outra. Educar para o desconhecido, para o imprevisto, para a flexibilidade que caracteriza o quadro envolvente parece significar dar um maior enfoque à inovação, à transformação, fomentando a reinvenção da educação e da escola, abrindo espaço para uma instrução orientada para a criatividade.

«A educação [...] é o processo pelo qual as pessoas, isto é, o trabalho, adquirem a capacidade de constantemente redefinir as competências necessárias para o desempenho de uma dada tarefa, e para aceder a essas competências de aprendizagem. Quem for educado no ambiente organizacional adequado pode reprogramar-se a si próprio no sentido de acompanhar as mudanças intermináveis do processo produtivo.» (Castells, 1998, cit. in Magalhães, 2005: 34)

Actualmente, assistimos a um fenómeno de precarização do emprego, em que o direito ao trabalho passou a ser substituído pela ideia volátil e incerta de empregabilidade, e ainda para o excesso de habilitações dos indivíduos, que constitui um paradoxo com o poderoso estímulo à formação e especialização que a sociedade impõe. Para além disto, a oposição entre o conhecimento como competências e o conhecimento como formação está a reconfigurar-se, dadas as transformações da natureza do trabalho, do mercado de trabalho, da vivência da cidadania e da afirmação sem precedentes das identidades pessoais e grupais. O tempo flexível exige capacidade

de adaptação constante, e o medo de exclusão e de perda do controlo está cravado na própria história do trabalho e do indivíduo. A este propósito, Giddens acrescenta que «nos dias de hoje mantemos um relacionamento diferente do que havia noutros tempos com a ciência e a tecnologia [...] à medida que a ciência e a tecnologia se intrometem nas nossas vidas» (2005: 39).

Estas problemáticas são cada vez mais determinadas ao nível global mas sentidas, verdadeiramente, ao nível local. Ora, a educação, nomeadamente a educação escolar, assume-se como parte integrante do contexto em que se insere e como um poderoso vector de intervenção social. Assim sendo, só será possível erguer uma educação inter-multicultural, onde a realidade seja mais do que a simples presença de diferentes culturas (Stoer e Cortesão, 1999), tendo em conta o conhecimento da cultura local e das políticas educativas e sociais de redistribuição.

«A educação inter/multicultural realiza-se sendo, por um lado, o lugar do encontro/confronto de diferenças e da sua negociação e, por outro, o lugar ele próprio agenciado pela diferença, isto é, é a própria educação escolar que é colocada nos guiões dos actores sociais e culturais e não o contrário. A nossa diferença exprime-se através da educação inter/multicultural não como aquela que traz consigo a luz, a matriz, a generosidade, mas como aquela que traz a sua própria alteridade. As margens do nosso lado, da nossa diferença, podem traduzir-se num projecto de gestão da diferença, mas nunca na sua dominação.» (Stoer e Magalhães, 2005: 140)

Teoricamente, a escola de hoje baseia-se na promoção da igualdade de oportunidades, quer na oferta educativa quer na possibilidade de acesso. Com base neste pressuposto, todos os alunos são tratados por igual. E aqui reside o problema. Sabemos que, em contexto real, este tratamento generoso e tolerante de *igualdade* reduz os alunos a uma massa homogénea, ignorando as suas especificidades enquanto pessoas e desvalorizando as heranças e características culturais que trazem consigo. Este *daltonismo cultural* (Cortesão, 1998; Cortesão *et al*, 2002), que se recusa em assumir as diferenças como construtoras de riqueza e de complementaridade e não como perturbadoras e incómodas das rotinas e práticas implementadas, é impeditivo da construção de uma educação inclusiva e respeitadora das diferenças. Seja em contexto escolar, seja no contexto da sociedade em geral, é preciso incluir estes *outros* como diferentes, perceber que para *eles* esses *outros* somos *nós*. Neste sentido, coloca-se a urgência de promover uma educação inclusiva nas escolas que promova o respeito pelas

diferentes comunidades e pelas suas características culturais. Para tal, há que privilegiar o diálogo e a negociação permanentes, estabelecendo pontes tendo em conta as margens nas quais assentam, de forma a que a verdadeira comunhão das diferenças encontre a sua plenitude no reconhecimento da sua incomensurabilidade e na incompletude cultural e de ambas as partes: o *eu* e o *outro*.

A ideia de uma educação universal para todos, traçada pelo projecto da modernidade e implementada numa lógica estatal de “cima para baixo”, parece estar a ser relativizada pela lógica inversa, de “baixo para cima”, a partir dos interesses dos indivíduos e dos grupos. «Ao ser reclamada pelas diferentes “diferenças”, a educação também se pluraliza e diferencia» (Stoer e Magalhães, 2005: 167), o que a situa entre a ideologia de um projecto educativo para todos e a particularidade dos diferentes projectos de cada indivíduo ou grupo. Fica claro que a educação é um problema de todos nós e diz respeito a todos os cidadãos. E-vid-ente-mente (Nóvoa, 2005).

«Educar significa favorecer o crescimento da capacidade de racionalidade, de espiritualização, de universalização, de superação dos limites vários que confinam o indivíduo numa pátria ou grupo, numa localidade ou época, habilitando-nos, portanto, a sermos educadores da sociedade» (Sérgio, 1980: 160).

A educação é uma realidade complexa, construída através de práticas e de processos que intervêm directamente na transformação do educando, seja ele criança ou adulto formado, em busca de um desenvolvimento que se pretenda integral⁵⁴ e harmonioso. Contudo, um desenvolvimento harmonioso não tem que excluir o conflito do seu processo, mas antes lidar com ele como sendo um espaço de crescimento, de afirmação, de renovação. Na óptica de Blandina Lopes, a conflitualidade assume hoje um carácter marcadamente positivo, quer nas relações educativas como interpessoais, podendo «até ser dinamizadora de enriquecimentos mútuos e de criações de novos valores que resultarão das interconexões e das interacções daí resultantes» (Lopes, cit. in Carvalho, 2003: 58).

⁵⁴ A propósito de educação integral, Enrique Gervilla, ao reflectir sobre a eventual articulação entre as condições de vida pós-modernas e as finalidades educacionais, declara que «pensamos que hoje uma educação integral, justamente por ser integral, tem de saber conjugar modernidade e pós-modernidade, relacionando e esforço e o prazer, a ética e a estética, o presente com o passado e o futuro, a festa e o trabalho, o sexo e o amor, o quotidiano e o permanente... Em definitivo, alcançar o máximo desenvolvimento pessoal com as mínimas limitações sociais» (Gervilla, 1993: 184).

Com base na convicção de que as grandes etapas do crescimento individual correspondem a realidades distintas que é necessário ter em consideração, a educação abrange todo um conjunto de componentes de natureza física, afectiva, intelectual, social e espiritual, através das quais uma pessoa se exprime e se define. Deste modo, a educação visa o desenvolvimento global, integral e integrado do ser humano, sendo este fundamental e cada etapa do seu crescimento. Como dizia Rousseau, cada idade tem a sua perfeição, a sua espécie de maturidade que lhe é inerente. E, em cada fase da vida, seria desejável que as conquistas pessoais e sociais se realizassem numa *harmonia* entre tendências, entre pensamento e acção, entre razão e emoção, entre o eu e o outro. Com *criatividade*.

«Não se trata de fazer surgir um ser inventado do nada. Penso apenas que, apoiado no seu património hereditário e nas múltiplas aquisições que o meio lhe impõe, o aluno é capaz, se foi apoiado no seu próprio impulso, de acrescentar *qualquer coisa* nova ao tipo humano habitual. A educação não cria o homem, ajuda-o a criar-se.» (Debesse, 1999: 136)

Assim sendo, a educação não pode reduzir-se a um conjunto de técnicas ou a uma didáctica, ou seja, à transmissão de um saber e mesmo de uma cultura; trata-se de um processo muito diversificado, nos indivíduos e nas situações sócio-históricas que o sustentam. Ao longo de todo o desenvolvimento da pessoa, assiste-se a um *poder modelador* do meio que se empenha na integração social do aluno. Segundo Reboul (cit. in Santos, 2005a: 14) «educar, não é fabricar adultos segundo um modelo, é libertar em cada homem o que o impede de o ser». De facto, desde cedo, vimos também intervir o factor pessoal, poder criador que transmite à conduta da criança o seu comportamento próprio, parcialmente imprevisível: «a criança eleva-se segundo um movimento complexo de invenção de si mesma, que a educação pode e deve estimular com todas as suas forças» (Debesse, 1999: 136). Na realidade, podemos também falar, em certa medida, de uma educação *criadora*.

Neste sentido, a educação é, antes de mais, um fenómeno humano que representa um meio «ao serviço da transitividade da vida do educando», e reúne as características gerais «da complexidade, da instabilidade e da indefinibilidade que caracterizam o humano» (Santos, 1973: 488-489). Assim sendo, a complexidade da educação e do acto educativo não pode cruzar-se com as complexas características do ser humano sem se cruzar, simultaneamente, com as complexas características do contexto sócio-cultural, e

hoje, mais do que nunca, as questões ligadas à educação dizem respeito, e despertam o interesse, a um cada vez maior número de pessoas e instituições.

«Tenhamos em conta o conceito alargado de Educação [...]. Dir-se-á, então, que actualmente as Ciências da Educação já não são ciências “à revelia”, mas ciências que encontram uma especificidade científica própria, múltiplos campos de intervenção pertinente, com implicações nos mais diversos domínios» (Boavida e Amado, 2006: 362)

Falando do contexto português, nas últimas décadas, as Ciências da Educação atravessaram um período de expansão, tendo este desenvolvimento trespassando para as áreas vitais do sistema educativo. Actualmente, a grande parte das investigações em curso não se estreita à formação e função docente – apesar da sua constante e manifesta relevância – e não fica necessariamente ligada a um imediato investimento escolar. A sua acção estende-se «à formação profissional, à formação de adultos, à educação permanente, à educação comunitária, à animação cultural, ao apoio aos estudantes, à educação especial e às dificuldades de aprendizagem, etc., etc.» (Boavida e Amado, 2006: 362).

«O objecto “Educação” extravasa cada vez mais o âmbito escolar restrito para se relacionar, não só com todas as influências que a sociedade, através das suas estruturas culturais, económicas e ideológicas, exerce, directa ou indirectamente, sobre os indivíduos (e vice-versa), mas também com a evolução auto-estruturante que sofre cada um desses indivíduos na sua progressão desde o nascimento até à morte» (Carvalho, 1988: 79)

Partindo do princípio que a educação abrange todas as possibilidades educativas e acontece em diferentes contextos de socialização no decurso da vida dos sujeitos – família; grupos de pares; associações; interacções laborais, empresariais, políticas, culturais, escolares; a Internet; os *media*; no fundo, a sociedade em geral – ela não deverá ser redutoramente confinada à instituição escola que, na verdade é a primeira ideia que nos ocorre quando surge a palavra educação. Todavia, parece claro que a constituição do modo de socialização escolar como modo de socialização dominante, e tendencialmente hegemónico, supôs a desvalorização dos modos de socialização paralelos.

Educação não é sinónimo de escolarização. Mas, a verdade é que a escola tem sido tradicionalmente vislumbrada como o lugar por excelência de transmissão de

saberes, de aprendizagem, de ensino do património e do conhecimento acumulados pela humanidade e por cada cultura de referência. De facto, «o educando é idealizado pela ideologia vigente e, na prática, pretende-se enformá-lo pelo sistema educativo, através da instituição formal que é considerada a escola» (Vieira, 1999a: 349). Hoje, mais do que nunca, é na escola que parecem depositar-se as maiores *esperanças sociais* no que concerne à formação dos indivíduos. Porém, «todas as aprendizagens inscritas no decurso da vida de um indivíduo começam muito antes da entrada na escola» (Vieira, 1999a: 349) e «as situações educativas já não podem actualmente dizer respeito unicamente a um mestre perante o seu aluno, nem mesmo a um professor perante um grupo» (Mialaret, 1999: 16).

Ao contrário do que parece querer insistir-se, a educação escolar não deverá ser considerado o espaço *mais* significativo onde o processo educativo acontece, nem tão-pouco a única instituição responsável pelos processos de formação pessoal, pela formação das identidades, pela construção dos projectos de vida de cada um. Ela é um entre outros espaços. A verdade, é que a hegemonia levada a cabo pela própria escola, levou à desvalorização de «todos os saberes que não são ensinados por profissionais e, portanto, [...] do processo educativo como um trabalho que o educando realiza sobre si próprio, em interacção com os outros e com o mundo, a partir do seu património experiencial» (Canário, 2005: 192).

«É depois de saírem, ou à margem da escola, que todas as pessoas aprendem a viver, aprendem a falar, a pensar, a amar, a sentir, a brincar, a jurar, a desembaraçar-se, a trabalhar. As crianças que, dia e noite, são confinadas a mestres não constituem excepção a esta regra. Quer sejam órfãos, débeis mentais, filhos e filhas de professores, aprendem todos a maior parte dos seus saberes fora do sistema educativo» (Illich, 1971: 57)

Também para Raul Iturra, «o processo educativo é, em consequência, mais amplo do que é o ensino em instituições especializadas» (Iturra, 1994: 40). Ainda que o sistema escolar formal assuma uma maior visibilidade e importância nas sociedades, sem excepção para Portugal, percebemos que a vida é ela própria um espaço de educação, de negociação, de aprendizagem, de adaptação, de (re)construção, de (re)invenção. De facto, a prática escolar é uma aprendizagem paralela à prática da vida (Vieira, 1992). Durante a nossa existência, «aprendemos coisas muito variadas, fazemo-lo dentro de contextos específicos, [...] e isso ocorre, precisamente, porque pomos em

jogo e participamos em formas de aprender complementares e sobrepostas» (Sacristán, 2003: 43). Nesta dimensão mais ampla da educação estão englobados os diversos tipos de educação enunciados por Rui Canário (1996): a educação formal, cujo «protótipo é o ensino dispensado pela escola, com base na assimetria professor-aluno, na construção prévia de programas e horários, a existência de processos avaliativos e de certificação» (Canário, 1996: 80); a educação não formal, caracterizada pela «flexibilidade de horários, programas e locais, baseada geralmente no voluntariado em que está presente a preocupação de construir situações educativas à medida de contextos e públicos singulares»; e a educação informal, que «corresponde a todas as situações potencialmente educativas, mesmo que não conscientes, nem intencionadas, por parte dos destinatários, correspondendo a situações pouco ou nada estruturadas e organizadas» (Canário, 1996: 80).

«A educação ao longo de toda a vida [...] deve fazer com que cada indivíduo saiba conduzir o seu destino, num mundo onde a rapidez das mudanças se conjuga com o fenómeno da globalização, para modificar a relação que homens e mulheres mantêm com o espaço e o tempo. [...] A educação ao longo de toda a vida torna-se assim, para nós, o meio de chegar a um equilíbrio mais perfeito entre trabalho, aprendizagem e ao exercício de uma cidadania activa.» (Delors, 1996: 90)

A educação deriva da vontade de viver juntos, em sociedade mas, individualmente, todos agimos de uma forma personalizada, movemo-nos e reconstruímo-nos para dar sentido à nossa vida, ao nosso projecto pessoal, ao nosso *eu*. As missões que hoje dizem respeito à educação e as múltiplas formas que pode assumir, fazem com que englobe todos os processos que levam as pessoas, desde a infância, a um conhecimento mais dinâmico e plural do mundo, dos outros e de si mesmas, num *continuum* educativo (Delors, 1996)⁵⁵. A educação abrange, assim, e como afirmámos anteriormente, todas as possibilidades educativas ao longo da vida – onde se incluem a socialização e a escolarização – e, todas elas, no seu conjunto diluído, não se restringem a etapas delimitadas e estanques, mas antes a um processo híbrido vitalício.

⁵⁵ Segundo Jacques Delors (1999) a educação ao longo de toda a vida baseia-se em quatro pilares: *aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver juntos e aprender a ser*. “Numa altura e que os sistemas educativos formais tendem a privilegiar o acesso ao conhecimento, em detrimento de outras formas de aprendizagem, importa conceber a educação como um todo. Esta perspectiva deve, de futuro, inspirar e orientar as reformas educativas, tanto ao nível da elaboração de programas como da definição de novas políticas pedagógicas.” (Delors, 1999: 88)

A nossa concepção de educação situa-se, pois, numa dimensão mais ampla, enquanto «processo largo e multiforme que se confunde com o processo de vida de cada indivíduo» (Canário, 1996: 11). Cada um aprende no seio do espaço social, que é constituído pela comunidade de pertença, e esta acaba por se reconhecer como um importante vector da educação, quanto mais não seja pela aprendizagem da cooperação, da solidariedade ou, ainda, pela aprendizagem activa da cidadania. Contudo, sendo a cidadania uma «cultura a construir» e sendo a educação «chamada a intervir nessa construção» (Santos, 2005b: 99), a cidadania precisa ser ensinada e aprendida. Educação e cidadania vivificam-se reciprocamente. Contudo, os imperativos da economia e uma generalizada adesão ao paradigma positivista⁵⁶ têm levado a que a educação subestime princípios éticos que norteiam ideias e práticas de cidadania, conduzindo à *produção* de subjectividades em massa em detrimento da dimensão pessoal da cidadania. Urge uma *educação cidadã* e uma *cidadania democrática*. Caminhando para uma cidadania intercultural.

«Quando falamos de cidadania democrática, falamos de uma conquista e de uma construção nossa, apoiada pela autonomia. De algo que está em nós mas que nada é se não o exercermos e exercitarmos. Corresponde a um projecto de vida, culturalmente elaborado, dirigido, a um tempo, ao exercício da sociabilidade e à construção do sujeito – subjectivação. Um projecto que implica uma reflexão sobre valores «em situação» e não um «cardápio de valores» supostamente universais» (Santos, 2005b: 103)

A educação deverá ir ao encontro do sentido que cada um quer encontrar em si, para si e para os outros, permitindo ao indivíduo a autonomia da (re)construção de si próprio e do seu projecto de vida. Para (Santos, 2005a: 112), a (re)invenção da educação não se limita a tempos e espaços de escolarização. Implica, antes, « revesti-la de mais significado para o aprendente, facilitando-lhe a construção e gestão dos seus próprios percursos », perspectivando-se de forma inclusiva e promovendo uma visão crítica do mundo. No fundo, implica agilizar « formas de pensar, de arriscar, de inovar e de criar, que abram caminhos, meios e objectivos emancipatórios, a nível pessoal, social e institucional ».

⁵⁶ Os discursos positivistas influíram um poder modelador na educação. Para Santos (2005b: 168), “o modelo mecano-produtista do positivismo (progresso científico – progresso técnico – desenvolvimento económico – progresso social) corresponde, a uma ideologia produtivista ligada aos interesses do capitalismo que, visando cada vez mais lucros, investe numa produção desenfreada e na conquista de múltiplas camadas de consumidores.

«Se alguma coisa tem ficado cada vez mais claro [...] é que a educação não tem que ver propriamente com assuntos escolares convencionais, tais como currículo, níveis ou sistemas de prova. O que resolvemos fazer na escola só tem sentido quando considerado no contexto mais amplo daquilo que a sociedade pretende atingir por meio do investimento educativo dos jovens.» (Bruner, 2000: 9-10)

Apercebemo-nos que o problema da educação não diz respeito exclusivamente à escola enquanto instituição que promove uma educação formal, aos pedagogos profissionais ou aos próprios pais mas, verdadeiramente, à sociedade como um todo. Afinal, a educação diz respeito a nós próprios e a todos os outros que contribuímos e somos responsáveis pelo mundo em que existimos. De muitas e variadas formas, todos somos educadores, quanto mais não seja pela influência que podemos exercer, e que efectivamente exercemos, em todos aqueles com quem interagimos.

Sem venerar a *sociedade sem escola* de Ivan Illich (1971), convenhamos assumir: no seio da complexidade que o mundo de hoje nos oferece, onde reina «uma profunda indiferença por saturação», um «excesso de informação pueril e de isolamento», onde a «apatia pós-moderna é induzida pelo campo vertiginoso dos possíveis» (Lipovetsky e Serralheiro, 2005: 48), a educação enquanto «processo que tem lugar na escola ou pelo menos numa situação pensada e organizada para aquisição de um saber escolar» (Cortesão, 2001: 284) não prepara os sujeitos para a multiplicidade de situações que atravessam as suas vidas e que os atravessam a si próprios. A escola da vida é uma aprendizagem que não se encontra noutro lugar senão vivendo-a, trata-se de «considerar a vida como o espaço da educação» (Dominicé, 1988: 140), que não se limita ao espaço e ao tempo da educação formal. Educar é ensinar o encanto da possibilidade. «Sempre aprendemos enquanto vivemos» (Oliveira, 1999: 335), e os contextos migratórios, são, sem sombra de dúvida, uma escola de aprendizagem de si próprio, dos outros e do mundo. A educação, ou o processo educativo, altera a imagem de si. Conforme destaca Serres (1993: 23), «nenhuma aprendizagem evita a viagem».

CAPÍTULO III

Metodologias e Contextos da Investigação

«Nem que seja por breves minutos, as suas vozes devem ser ouvidas e silenciados os barulhos dos laboratórios, das teorias e das técnicas das ciências sociais e das humanidades» (Mendes, 2001: 511)

1. Enquadramento Metodológico

«A importância significativa do objecto, a perspectiva conceptual e o ponto de vista valorativo condicionam o acto com que o cientista social interroga o real. Um real, por outro lado, que, ao contrário dos objectos naturais, quantitativos, exteriores e opacos, palpita de sentido, está animado de motivações, é singular, é cultural.» (Casal, 1996: 29)

«Investigar ou a arte de descobrir?» é o título de um artigo de Piedade Lalanda (1999), que reflecte sobre o acto investigativo como um acto de descoberta instigado pela observação da realidade e pelo questionamento reflexivo que o investigador, aprendiz ou não, exercita nos primórdios da sua investigação.

Nas palavras da autora, «a investigação é talvez o terreno mais criativo de qualquer ciência porque, sendo um campo trabalhado por muitos, é sempre um espaço de liberdade e de realização pessoal» (Lalanda, 1999: 12). Assim sendo, investigar é nunca perder o sentido da curiosidade, é deixar-se seduzir pela diferença, é saber ouvir os outros, é aprender a olhar com interdisciplinaridade e a pensar relacionalmente, é aprender com o saber de todos reconhecendo nos outros uma fonte de sabedoria que se esconde no silêncio das vozes. «A investigação fenomenológica começa com o silêncio» (Psathas, 1973, cit. in Bogdan e Biklen, 1994: 53) e «obriga a ver de forma precisa e diferenciada os fenómenos de que geralmente nos apercebemos de uma maneira global e difusa. [...] obriga a escutar e a olhar com mais atenção. [...] obriga a ter em conta a diferença e a diversidade [...]. O que a investigação traz de insubstituível é o confronto com o real» (Perrenoud, 1993: 122-123).

Parte-se, assim, para o trabalho de descoberta apoiado em técnicas e instrumentos que podem facilitar o aprofundamento na realidade e a descobrir o seu lado oculto sem, contudo, perder de vista que «não é o instrumento que faz o artesão; é a arte de o utilizar» (Lalanda, 1999: 11).

Se a metodologia é o caminho a percorrer para *alcançar* o conhecimento, o ponto de partida passa pelo quadro teórico que escolhemos para o nosso estudo. E é através desse *lugar* que iremos definir o caminho: a escolha das opções metodológicas.

Actualmente, é usual distinguirem-se duas abordagens na investigação em educação: por um lado, o paradigma denominado de quantitativo⁵⁷, ou *positivista*, que se centra sobretudo na racionalização e na generalização dos fenómenos, preocupando-se mais com a verificação das regularidades sociais do que na sua compreensão; por outro lado, o paradigma denominado de qualitativo, ou *naturalista*, que privilegia, «essencialmente, a compreensão dos comportamentos a partir da perspectiva dos sujeitos da investigação» (Bogdan e Biklen, 1994: 16).

Relativamente à divergência que vem caracterizando estas duas posições investigativas, Isabel Guerra afirma que «hoje assumimos que as perspectivas sistémicas e compreensivas não são, por natureza opostas, na medida em que se influenciam reciprocamente, sendo mesmo complementares» (Guerra, 2006: 8). Segundo a autora, «a oposição entre metodologias quantitativas e metodologias qualitativas tem cada vez menos sentido, até pelas formas “quantitativas” de tratamento do “qualitativo”».

Assim, passar-se-á a «falar de paradigma interpretativo em vez de falar propriamente de metodologias qualitativas que por vezes são supostas excluir as quantitativas» (Vieira, 1998: 49-50). Neste sentido, apesar da clara identificação com uma abordagem compreensiva e indutiva da investigação, não se exclui alguma quantificação no tratamento e apresentação dos dados recolhidos no decorrer do estudo, como forma de facilitar a sua leitura. Aliás, uma investigação que se centre numa perspectiva interpretativa, hermenêutica, como a que se pretende realizar, não terá que excluir, à partida, o recurso a alguns métodos mais sistémicos. O recurso à sistematização e seriação de determinados factores pode facilitar a sua descrição e interpretação, bem como ajudar à escolha de casos específicos que se revelem cruciais para a investigação.

«O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados, que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma

⁵⁷ À expressão *investigação qualitativa*, utilizada por Bogdan e Biklen (1994), estão associadas outras expressões, nomeadamente as expressões “investigação de campo” (Junker, 1960), “naturalista” (Guba, 1978, Wolf, 1978), “etnográfica” (Goetz e LeCompte, 1984), “interaccionismo simbólico”, “perspectiva interior”, “Escola de Chicago”, “fenomenologia”, “estudo de caso”, “etnometodologia”, “ecologia” e “descritivo”.

ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura de significados.» (Geertz, 1989: 15)

Surge, assim, a identificação com Weber que se recusa em falar de leis generalizáveis à complexidade das diversas singularidades sociais. Esta perspectiva interior ou *émica*⁵⁸ (Vieira, 1998) da mundivisão do sujeito da investigação conduz-nos a uma abordagem da cultura que alguns autores designam por paradigma interpretativista, que preconiza aceder ao significado que o outro atribui às suas acções. Yáñez Casal (1996: 29), debruçando-se sobre a metodologia compreensiva weberiana refere que, nas ciências sociais, «procura-se compreender as peculiaridades da vida que nos rodeia “dentro e fora de nós”, isto é, nas suas manifestações mais significativas e nos seus condicionalismos causais».

«A hermenêutica diz respeito à compreensão e a compreensão diz respeito ao sentido [e este] é atribuído e captado através de signos, nomeadamente os signos da linguagem. [...] Na perspectiva hermenêutica, a questão epistemológica em torno do par objecto/sujeito do conhecimento deixa de fazer sentido.» (Casal, 1996: 49-50)

Num contexto de globalização como o actual em que as migrações são um fenómeno incontornável, pretende-se estudar e entender, numa perspectiva hermenêutica (Casal, 1996; Velho, 1986 e 1987; Dilthey, 1942) como possibilidade de aproximação entre os sujeitos, o sentido que as mulheres imigrantes atribuem à sua dupla condição – de mulher e de imigrante –, entre o contexto de partida e o de chegada, recorrendo a dados empíricos e às suas narrativas enquanto sujeitos que vivem estes processos na primeira pessoa, repletos de constrangimentos e/ou sucessos decorrentes da diáspora.

«Encontramo-nos, pois, perante uma tentativa de reconciliar “o problema da individualidade e da colectividade da acção humana e da criatividade em confronto com os constrangimentos colectivos e o controlo social” (Plummer, 1983, p.78), ao mesmo tempo que se torna visível a forma como os indivíduos vivem os constrangimentos sociais e activamente juntam os mundos sociais (Plummer, 2001).» (Araújo, 2004: 313)

⁵⁸ Tradução de *émics*, conceito inscrito na filosofia clássica, retomado por Clifford Geertz (1989) e por diversos investigadores de análise qualitativa e etnográfica (Bogdan e Biklen, 1994). Ricardo Vieira (1998), retoma o conceito.

Aliás, a complexidade da era de globalizações que hoje vivemos realiza-se não só pelo desenvolvimento das tecnologias e das vias de comunicação, que reduzem as distâncias territoriais e virtuais (automóveis, auto-estradas, aviões, telefones, televisão, Internet, telemóveis, etc.), como também pelos diferentes estímulos e projectos de vida que conduzem os sujeitos à partida. Uns deixam os seus países em situação de desespero, para fugir da fome, da guerra, de perseguições, da pobreza, do desemprego, em busca de melhores condições básicas de vida; outros partem instigados por estímulos académicos, culturais, profissionais, em busca de *outras* oportunidades de vida, de *status* e de reconhecimento social. Contudo, muitas outras motivações e projectos de vida decerto nos escapam e nos fogem do entendimento, e somente os próprios actores nos podem devolver essa dimensão subjectiva.

«O núcleo da problemática fenomenológica reside na “consciência”. Mas a consciência é sempre ‘consciência de algo’; por isso, a ‘intencionalidade’ está sempre presente. [...] É na consciência que se constitui o sentido do mundo; é, portanto, a partir da consciência que se pode compreender “o mundo da vida”.» (Casal, 1996: 37)

Assim, estudar as suas trajectórias sociais, de um ponto de vista antropológico e fenomenológico (Casal, 1996; Fortin, 1998; Lyotard, 1986), permite-nos entender o sentido que as pessoas atribuem aos seus projectos de vida, às suas escolhas, às suas acções, às suas metamorfoses, ainda que delas possam não ter consciência.

Indo ao encontro do objectivo principal desta investigação – centrar-me nos percursos e subjectividades de mulheres migrantes, com base nas narrativas que produzirão sobre elas próprias, e nas (re)configurações identitárias em contexto de diáspora – pretendo situar-me numa perspectiva émica (Vieira, 1998), interpretativa (Casal, 1996; Geertz, 1989), etnográfica (Hamersley-Athkinson, 1994) não *essencialista* mas antes *relacional*. A este propósito, Josso (2006: 21) refere que as narrativas, no campo das ciências sociais e humanas e na interpretação interactiva com os seus actores é uma revolução metodológica que antevê a emergência de dois paradigmas: «o paradigma de um conhecimento fundamentado sobre uma subjectividade explicitada, ou seja, consciente de si mesma, e o paradigma de um conhecimento experiencial que valoriza a reflexividade produzida a partir de vivências singulares».

«O objecto de estudo não subsiste de modo independente da perspectiva teórica adoptada, sendo, de certo modo, formado a partir desta, na medida em que cada ciência não estuda

relações específicas entre elementos, mas também sistemas de relações, individualizando selectivamente essas relações, segundo a perspectiva cognitiva por esta adoptada.» (Crespi, 1997: 31)

Neste sentido, e tendo em consideração as construções experienciais dos sujeitos e o «estudo das percepções pessoais» (Bogdan e Biklen, 1994: 11) esta investigação demarca-se de escolas *positivistas* e/ou *verificacionistas*, que buscam a objectividade, a explicação, a causalidade, a generalização. O sentido da investigação que se pretende realizar reside no facto de se querer «identificar, compreender e “explicar” o sentido que os indivíduos atribuem às suas acções e descobrir os motivos pelos quais as executam em determinado momento histórico» (Casal, 1996: 30).

Pedro Silva (2003), debruçando-se sobre esta vertente qualitativa da investigação, afirma que:

«os estudos qualitativos [...] constituem uma celebração da diversidade. Uma diversidade que, não paradoxalmente, vive, amiúde, paredes meias com a singularidade. Uma singularidade – por muito parcial que seja – só possível de identificar e entender perante um redobrar de atenção em relação ao obstáculo etnocentrista no processo de produção de conhecimento científico.» (Silva, 2003: 50)

O objectivo primordial é, pois, «ir ao ponto de compreender a compreensão dos outros» (Silva, 2003: 31), é a busca da «descrição densa» voltada para a busca de «estruturas de significação», na tentativa de aprofundar o nível de entendimento de um determinado momento vivido pela pessoa, permitindo confrontar o discurso com a prática dos actores. A este propósito, Souza (2006: 117), refere que:

«na sua globalidade, as narrativas expressam os tempos e os espaços da busca de si e de nós como forma de localização e assunção de pertença a determinados grupos, lugares e pessoas. As escolhas que fazemos, desde a infância, seja dos amigos, das atitudes, das pertenças reais e simbólicas, são enfocadas nas narrativas em seus diferentes momentos».

Neste sentido, uma abordagem compreensiva não se estabelece mediante a operacionalização de variáveis definidas *a priori*, como acontece em investigações laboratoriais, mas formula-se com o objectivo de estudar os fenómenos em toda a sua complexidade e em contexto natural. O investigador não parte, assim, de um quadro teórico com o objectivo de responder a questões prévias ou de testar hipóteses; pelo

contrário, privilegia a compreensão dos comportamentos dos sujeitos a partir das interpretações que os mesmos fazem sobre esses mesmos comportamentos. Sem partir de verdades absolutas, o investigador preocupa-se em compreender detalhadamente e aprofundadamente o que é que os sujeitos pensam e como é que desenvolvem os seus quadros de referência (Bogdan e Biklen, 1994).

Esta perspectiva é igualmente defendida por Vieira (1992) que valoriza a preocupação de entender e buscar o processo e não apenas o produto. Ainda na perspectiva deste autor, «as metodologias qualitativas têm-se vindo a impor [...] às quantitativas, o que implica um contacto directo e prolongado do investigador com a realidade a estudar» (Vieira, 1992: 19). Desta forma, a análise tende a seguir a via indutiva, abstraindo e consolidando ideias a partir da observação da realidade, de baixo para cima. No entanto, é fundamental a existência de um quadro teórico de referência e condutor da pesquisa e da análise que permita assegurar a cientificidade de todo o processo.

«Os nossos conhecimentos constroem-se com o apoio de quadros teóricos e metodológicos explícitos, lentamente elaborados, que constituem um campo pelo menos parcialmente estruturado, e esses conhecimentos são apoiados por uma observação dos factos concretos.» (Quivy e Campenhoudt, 2005: 20)

Autores como Burgess (1997) e Bogdan e Biklen (1994) fazem referência à necessidade da existência dum quadro teórico como pano de fundo de todo e qualquer tipo de investigação. Neste sentido, recorrer-se-á à teoria como um conjunto de referências que possibilitem a leitura, a compreensão e a análise crítica e reflexiva da realidade em estudo, mas com a consciência de que esta não corresponde a verdades absolutas. No decorrer da nossa investigação poderemos deparar-nos com situações que contrariem, ou pelo menos questionem, os pressupostos teóricos da nossa investigação. Tal como refere Caria (2003: 10), a etnografia resulta da conjugação e da coexistência de uma «linguagem de experiência, de estar e pensar no trabalho de campo, com a linguagem da teoria, que permite objectivar e racionalizar o que ocorreu». O desafio é conseguirmos ler a realidade de forma crítica, aberta, contextualizada, relacional e reflectida, apoiado por um quadro teórico de referência que delimite a nossa pesquisa e nos permita compreender os sujeitos com base nos seus pontos de vista, bem como utilizar técnicas de pesquisas adequadas para o efeito.

Torna-se, assim, fundamental conhecer para poder entender, reconhecendo que o conhecimento é sempre o esvaziamento de preconceitos numa visão que transcenda o *senso comum*, não como um processo feito de uma só vez, mas como uma atitude e um trabalho de vigilância crítica e de construção conceptual permanente (Silva, 1986).

«[o investigador]tende muitas vezes a produzir interpretações naturalistas, individualistas e etnocentristas dos factos humanos, procurando explicá-los por características que pensa ligadas à ‘natureza’ da humanidade ou de certos grupos dela, por factores (disposições psíquicas e comportamentos) individuais, e em função dos valores dominantes na sociedade ou na classe a que pertencem os interpretadores.» (Silva, 1986: 31)

Telmo Caria (2003), reflectindo sobre a posição do investigador (posiciona a etnografia como um “lugar de fronteira”), afirma que este:

«O “dentro e fora” é fonte de conhecimento acrescido porque provoca uma tensão e uma ambiguidade na relação social de investigação que convoca o investigador a reflectir sobre o inesperado. O investigador é um actor social que é reconhecido como competente nos “saberes-pensar de fora”, mas, ao mesmo tempo, mostra ser incompetente nos “saberes-fazer de dentro”. É nesta fronteira que designaria de intercultural (entre a ciência e o saber comum), que se pode construir a reflexividade da cidadania e a reflexividade que desenvolve uma ciência da ciência.» (Caria, 2003: 13)

Cada um de nós observa e reflecte sobre os comportamentos e atitudes dos outros, bem como de si próprio. É esta capacidade reflexiva, que nos permite tornarmos objecto de nós próprios e observadores dos comportamentos alheios, que torna possível a existência de ciências como a sociologia e a antropologia.

«Enquanto participantes no mundo social, ainda somos capazes, pelo menos por antecipação ou em retrospectiva, de observar as nossas actividades “de fora” como objectos no mundo (...) Porquanto possam existir diferenças no propósito e talvez também no grau de refinamento dos métodos, a ciência não faz uso de um equipamento cognitivo de tipo essencialmente diferente do que está disponível para os não cientistas.» (Hammersley e Atkinson, 1994: 16-17)

Portanto, num contexto de investigação há que ter uma atenção redobrada, permanentemente, pois este pode revelar-se um terreno escorregadio.

Para a presente investigação, o estudo de caso foi o método que se nos afigurou mais adequado, tendo em conta os propósitos supramencionados.

O estudo de caso tem vindo a ser generalizado nas Ciências Sociais e nas Ciências da Educação, sendo considerado como uma estratégia metodológica de investigação que permite estudar um determinado *caso*, único, singular, autêntico, e que está imerso num contexto real situado. Merriam (1988, *cit. in* Bogdan e Biklen, 1994: 89) reforça esta ideia ao considerar que o estudo de caso «consiste na observação detalhada de um contexto, de um indivíduo, de uma única fonte de documentos ou de um acontecimento específico». Na perspectiva de Bogdan e Biklen (1994), o estudo de caso é associado à investigação qualitativa e à emergência de um paradigma interpretativo, na medida em que este é utilizado por investigadores que privilegiam a descrição e compreensão profunda e situada. Merriam (1988), resume as características de um estudo de caso:

«particular – porque se focaliza numa determinada situação, acontecimento, programa ou fenómeno; descritivo – porque o produto final é uma descrição “rica” do fenómeno que está a ser estudado; heurístico – porque conduz à compreensão do fenómeno que está a ser estudado; indutivo – porque a maioria destes estudos tem como base o raciocínio indutivo; holístico – porque tem em conta a realidade na sua globalidade.» (Merriam, 1988, *cit. in* Carmo e Ferreira, 1998: 217)

Com base destes pressupostos, considero que este método é o que melhor serve o objecto de estudo da presente investigação e o que melhor se adapta aos objectivos traçados. A presente investigação assentará, portanto, num estudo de caso, mais propriamente num estudo multi-casos, pois permite ao investigador estar «pessoalmente implicado ao nível de um estudo aprofundado de casos particulares» (Lessard-Hérbert *et al*, 1994: 169) e assenta sobretudo na interacção de factores e acontecimentos. Segundo Bell (1993: 23), o estudo de caso é «muito mais que uma história ou descrição de um acontecimento ou circunstância» e, citando Nisbet e Watt (1980, *cit. in* Bell, 1993: 23) «por vezes, apenas tomando em consideração um caso prático pode obter-se uma ideia completa desta interacção».

Yin (1987: 23), debruçando-se sobre este método de investigação, defende que este «permite um estudo holístico e significativo de um fenómeno contemporâneo no seio de um contexto real, quando as fronteiras entre o fenómeno e o contexto não são claramente evidentes e nos quais são utilizadas muitas fontes de informação». Com esta

visão particular do estudo de caso, Yin alerta-nos para a clara distinção entre este e outros métodos, nomeadamente a investigação experimental, que propositadamente separa o fenómeno do contexto; da investigação histórica, que se centra no estudo de fenómenos passados; e da investigação descritiva, onde se procura estudar o fenómeno e o contexto, sendo o estudo do contexto extremamente limitado.

Assim, o estudo de caso constitui uma estratégia adequada para investigações que pretendam compreender o “como” e o “porquê”, pressuposto vital numa abordagem interpretativa onde o investigador questiona continuamente os sujeitos de investigação na tentativa de perceber «aquilo que *eles* experimentam, o modo como *eles* interpretam as suas experiências e o modo como *eles* próprios estruturam o mundo social em que vivem» (Psathas, 1973 cit. in Bogdan e Biklen, 1994: 51). Neste sentido, só poderemos compreender os acontecimentos se compreendermos a percepção e a interpretação feita pelos que neles participam. (Tuckman, 2000).

Na investigação que se pretende levar a cabo não é possível exercer um controlo absoluto sobre os acontecimentos nem prever o que vamos encontrar do outro lado. Será na interacção com as entrevistadas, as mulheres imigrantes envolvidas no estudo, que será possível aceder ao mundo vivido e partir para uma compreensão do fenómeno em causa.

Segundo Guerra (2006: 17) «do ponto de vista qualitativo, considera-se que os sujeitos interpretam as situações, concebem estratégias e mobilizam os recursos e agem em função dessas interpretações». Os contornos da investigação e o consequente trabalho empírico foram traçados tendo em conta que, por um lado, existe uma realidade social marcada por fortes vagas de imigração, acompanhada de políticas que proclamam o respeito pela diferença; por outro, persiste uma realidade que extrapola o decretado pela lei e que, apesar disso, não só não deixa de existir como se torna muitas vezes flagrante, deixando um imenso espaço onde cada sujeito de reinventa com a caixa de ferramentas de que dispõe mediante este contexto volátil e imprevisível que habita, de forma a dar sentido ao seu *eu*, ao seu projecto de vida.

«“A investigação fenomenológica começa com o silêncio” (Psathas, 1973). Este “silêncio” é uma tentativa para captar aquilo que se estuda. Deste modo, aquilo que os fenomenologistas enfatizam é o componente subjectivo do comportamento das pessoas. Tentam penetrar no mundo conceptual dos seus sujeitos (Geertz, 1973), com o objectivo de compreender como e qual o significado que constroem para os acontecimentos das suas vidas quotidianas.» (Bogdan e Biklen, 1994: 53-54)

Neste sentido, pretendemos compreender o significado que os acontecimentos e as interacções têm para pessoas comuns, em situações particulares. Compreender como, no seio deste contexto, se (re)constroem as identidades destas mulheres; descobrir que estratégias adquirem para gerir as consequências da mudança de país e de vida; perceber de que forma se movem “entre dois mundos” (Cunha, 1997), é um desafio que só se consegue desvendar através dos actores que, no desfiar das suas narrativas, nos permitem aceder a esse lado oculto, de que só podemos ter suposições.

Como referi anteriormente, o presente estudo de caso não parte de um plano previamente traçado sobre um número fixo de hipóteses e de variáveis pré-construídas, mas antes da pesquisa empírica sobre o que acontece e como acontece com os sujeitos de investigação, ou seja, das narrativas que as mulheres imigrantes farão sobre elas próprias e a sua vida. Esta, pesquisa será guiada por referências mais globais, visto não conseguirmos saber o que vamos encontrar ao certo. Este desconhecimento prévio faz com que tenhamos de passar por «uma fase de exploração alargada [...] para uma área mais restrita de análise dos dados coligidos» (Bogdan e Biklen, 1994: 90), em que será feita a recolha desses dados, revendo-os e explorando-os posteriormente através duma atitude de *vigilância crítica* permanente que nos permita ir tomando decisões acerca do(s) objectivo(s) e do(s) percursos a traçar para o desenvolvimento do trabalho.

De forma a garantir um trabalho rigoroso, será necessário assegurar igualmente a validade e a fiabilidade do estudo, quer através da designada *triangulação* (recurso a fontes de informação diversificadas), da verificação atenta dos dados recolhidos, da discussão dos resultados com outros investigadores, da descrição pormenorizada da realização do estudo, entre outros procedimentos que se achem necessários (Carmo e Ferreira, 1998).

Yin (1987) refere cinco características que podem ser indicadores de um bom estudo de caso: ser relevante, completo, considerar perspectivas alternativas de explicação, evidenciar uma recolha de dados adequada e suficiente e ser apresentado de uma forma que motive o leitor. Assim, pretendemos utilizar uma linguagem acessível que traduza a particularidade e a singularidade da realidade em estudo. Reconhecemos que é fundamental a utilização de uma linguagem acessível a um público não especializado, pois parece-nos que a utilidade de qualquer estudo, em particular de um estudo de caso, só existe se for compreendida pelos outros numa linguagem comum, local e referente às culturas em estudo. Esta procura assenta na necessidade de criar uma

situação de igualdade social, sem jogos de poder, onde as entrevistadas possam narrar-se livremente, estabelecendo-se um diálogo agradável e propiciador do discurso.

«A narrativa auto-biográfica é um espaço de silêncio interior que leva à voz, à palavra e à escuta de si e dos outros. Um acesso a si através do *outro como nós*, ou de uma identidade humana. Quanto mais nos aproximamos da nossa humanidade, mais se torna possível fazer parte de uma comunidade. O diálogo é especificamente humano e é humano tudo aquilo que se torna objecto de diálogo, pondo em acção e em transformação os sujeitos desse mesmo diálogo.» (Lechner, 2006: 181)

Cremos que o estudo de caso onde se procura aceder às auto-biografias pessoais provoca, em quem participa dele, uma espécie de reciclagem pessoal, de descobertas pessoais; todos os envolvidos – sujeitos investigados e o próprio investigador – acabam, de certo modo, por viver uma experiência de auto-descoberta e de auto-formação. Conforme destaca (Nóvoa, 1988: 117), «deste modo, a abordagem biográfica deve ser entendida como uma tentativa de encontrar uma estratégia que permita ao indivíduo-sujeito tornar-se actor do seu processo de formação, através da aproximação retrospectiva do seu percurso de vida».

Na vida de cada pessoa há acontecimentos críticos, momentos que dificultam as escolhas e de uma grande exigência reflexiva. Pretende-se reconstruir alguns desses momentos, por vezes particularmente dramáticos, outras marcadamente gratificantes, onde se constrói e reconstrói a capacidade de reflexão sobre si próprios, sobre o quotidiano, e sobre a relação com o *outro*. Estes momentos assentam quase sempre em opções delicadas, feitas em contextos de grande conflito emocional.

Reconhecemos que grande parte da investigação em educação visa generalizar e dar o seu contributo para o desenvolvimento de uma teoria educacional. Contudo, uma investigação assente num estudo de caso não alcançará, presumivelmente, esses propósitos, o que não significa que o estudo de acontecimentos particulares e situados não possa ser considerado válido e pertinente, pois mais importante que a generalização a um dado universo, é o facto desse estudo poder ser descrito e partir da visão dos sujeitos envolvidos. Conforme destaca Augé (1994: 20-21),

«a necessidade de um contacto efectivo com interlocutores, são uma coisa. A representatividade do grupo escolhido é outra: trata-se, de facto, de saber o que aqueles com quem falamos e vemos nos dizem daqueles com quem não falamos e não vemos. [...] [o

etnólogo de campo] procura saber, para si próprio e para os outros, de quem pode pretender falar quando fala daqueles com quem falou».

Yin (1987), defende esta mesma perspectiva, referindo que os estudos de caso não pretendem generalizar para um determinado universo, mas antes para uma teoria, podendo assim dar o seu precioso contributo para o desenvolvimento de novas teorias, ao mesmo tempo que corroboram ou revogam as existentes. Neste sentido, as conclusões a retirar de um estudo de caso não deverão ser formuladas sob a forma de proposições gerais. Bassey (1981, *cit. in* Bell, 1993: 24) refere ainda que, se os estudos de caso forem «perseguidos sistemática e criticamente, se visarem o melhoramento da educação, se forem relatáveis e se, através da publicação das suas conclusões, alargarem os limites do conhecimento existente, então podem ser considerados válidos de pesquisa educacional».

No seguimento da problemática aqui apresentada, e tendo em conta uma sociedade cada vez mais heterogénea e mestiça, que se regula por novos paradigmas epistemológicos, torna-se fundamental, para além da definição do paradigma e do método a seguir, a escolha das técnicas auxiliares mais adequadas à problemática central, ainda mais porque se trata de um estudo centrado em mulheres imigrantes que, em termos de investigação, permaneceram muito tempo sujeitas a uma visibilidade obscurecida pelas teorias dominantes sobre o modo de fazer ciência, em geral, e sobre o estudo das migrações, em particular. Tal como Kofman (2000) salienta, as perspectivas teóricas e metodológicas e as prioridades de escolha da investigação influíram muito na invisibilidade das mulheres.

Segundo Carmo e Ferreira (1998), nos estudos de caso utilizam-se diferentes técnicas de recolha de dados, tais como a observação, a entrevista, a análise documental e o questionário. Na nossa investigação, excluiremos à partida o questionário pois, como forma de selecção das seis mulheres a estudar, recorreremos a entrevistas etnobiográficas. Assim, privilegiaremos as técnicas da entrevista, as fontes documentais, sendo que a observação será uma constante no decorrer das entrevistas e no contacto pessoal com os sujeitos estudados, concretizada através das notas de campo que precedem e sucedem cada momento de entrevista.

Quando me proponho estudar as trajectórias sociais vividas por estas mulheres, ouvindo esse outro lado do fenómeno migratório, o lado particular e interior contado na primeira pessoa, é na tentativa de perceber como estas pessoas vivem o processo de

mudança e transformação, e de que forma os diferentes contextos sociais, culturais, educacionais, políticos interagem com a (re)construção identitária destas mulheres que habitam entre uma cultura de partida e uma cultura de chegada (Vieira, 1999b; Laplantine e Nouss, 2002; Kaufmann, 2003).

«Com esse acesso à cultura dominante, duas coisas podem acontecer. Ou se ignora e esquece o passado cultural donde se provém, que dá uma mente cultural para o entendimento da vida, ou, pelo contrário, se consegue tirar partido dessa riqueza da cultura original, como experiência, como quotidiano entre os vários quotidianos da vida (...)» (Vieira, 1999a: 88)

Estas mulheres experimentam um contexto manipulador de identidades que ora se fundem, ora se separam para se afirmarem na sua especificidade, ora agem como híbridos ora como bilingues culturais. Importa compreender em que medida elas se apropriam das diferentes culturas e como as transformam enquanto membro de uma sociedade; como articulam o *facto social* com o *acto individual* (Kaufmann, 2005); como elas são produto das duas próprias histórias ao mesmo tempo que as produzem. Neste sentido, o que se pretende não é «a distância média em relação a todos os papéis ocupados por um indivíduo, mas a forma como este último gere os seus encadeamentos de envolvimentos e de distanciamentos sucessivos» (Kaufmann, 2005: 226). Assim, a «organização e construção da narrativa de si implicam colocar o sujeito em contacto com as suas experiências formadoras, as quais são perspectivadas a partir daquilo que cada um viveu e vive, das simbolizações e subjectivações construídas ao longo da vida» (Souza, 2006: 95). Neste sentido, e na medida em que a narrativa encerra em si uma diversidade de experiências, «é possível interrogarmo-nos sobre as escolhas, as inércias e as dinâmicas», percebendo que «a organização que favorece a construção de uma narrativa emerge do embate paradoxal entre passado e futuro em favor do questionamento presente» (Josso, 2002: 30).

«Toda a acção de pesquisa se traduz no acto de perguntar. Isto é válido ara todo o questionamento científico. Por isso todas as regras metodológicas têm como objectivo exclusivo o de esclarecer o modo de obtenção de respostas. Tudo se resume a saber fazer perguntas e a identificar os elementos constituintes da resposta.» (Zabalza, 1994: 58)

Neste sentido, a entrevista foi a forma que considerámos mais adequada para a procura dos sentidos destas mulheres em diáspora. No intuito de perceber os seus posicionamentos e reposicionamentos identitários, colocam-se, inevitavelmente, uma diversidade de questões que, não constituindo o guião de entrevista, se tentarão abordar no decorrer das entrevistas. A este propósito, Quivy refere que as entrevistas semi-estruturadas, não são absolutamente abertas, nem encaminhadas por um grande número de perguntas precisas. «Geralmente o investigador dispõe de uma série de perguntas-guia, relativamente abertas, a propósito das quais é imperativo receber uma informação da parte do entrevistado» (1995: 194). Neste sentido, as questões a seguir apresentadas foram formuladas para servirem de base às conversas com as entrevistadas não constituído, no entanto, um guião inalterável.

Dimensões objectivantes

O que leva estas mulheres a tomar a iniciativa de emigrar?

Em que contexto social e familiar tomam essa decisão?

O que as leva a imigrar sozinhas, em família, ou em grupos diversificados?

Quais as razões que as levam a escolher Portugal como país de acolhimento?

Trajectórias sociais, estratégias e projectos de vida

Que transformações profundas provocou a decisão de partida, a nível social e familiar?

Que outras mudanças poderão ter surgido nas relações sociais e familiares?

Uma mulher que emigra muda de estatuto social?

Quais as dificuldades que enfrentam à chegada?

Que estratégias adquiriram para enfrentar as diversas dificuldades?

Trariam elas mecanismos de defesa para suportar os conflitos inerentes à sua situação?

Qual o papel da sociedade de acolhimento na sua integração e sentimento de pertença?

Qual o papel da educação na sua “abertura ao mundo”?

Quais as implicações da educação formal e não formal na sua concepção de ser mulher, hoje na condição de imigrante?

Que consequências teve, e tem, o acto de emigrar na sua condição pessoal, no sentido da sua independência e autonomia?

Que projecto migratório e de vida traçaram para si e para os seus?

Em que situação se encontram esses projectos traçados inicialmente? Foram cumpridos, alterados, esquecidos?

Surgiram novos projectos no país de acolhimento?

Como avaliam a sua trajetória, o seu percurso pessoal e social?

O que aprenderam?

Identities subjectivantes

Como se (re)constrói a identidade entre a cultura de origem e a cultura de acolhimento?

De que forma foi gerida a identidade entre a auto e a hetero-representação?

Como foi/é vivida esta relação entre culturas?

Escolheram abandonar a cultura de origem?

Adoptaram a cultura do país de acolhimento?

Vivem entre estes “dois mundos”, conciliando culturas?

Como se definem no momento presente?

No presente estudo pretendeu-se abordar a imigração, não como processos e deslocações vazias de sentido, que conduzirão a determinadas consequências estruturais, económicas, sociais e políticas nas sociedades mas, antes, como fenómeno que carrega consigo pessoas, vidas, sonhos, necessidades, expectativas, dilemas, sofrimentos, contentamentos, projectos começados e tantas vezes modificados, reconstruídos, perdidos. Temos presente, portanto, que a imigração está muito para além de uma visão redutora, estatística e economicista.

«Trata-se de ouvir as vozes das pessoas com vidas comuns, na tentativa de descobrir os seus percursos e *subjectividades* individualizados [...]. Esta é uma procura de lhes dar expressão e encontrar os seus sentidos, sem que isto signifique procurar glorificá-las. Estão aqui presentes noções de um sujeito activo, que reconfigura e rearticula as mensagens recebidas, percepcionadas, ouvidas» (Araújo, 2004: 315)

Interessa-nos, pois, encontrar pessoas que tenham passado, ou estejam a passar, por esta experiência e, de acordo com Stanley (1992: 160), «fazer falar o detalhe vivo do tecido das vidas de mulheres». Mais do que dar visibilidade aos actores, a investigação que aqui se apresenta pretende fazê-lo conferindo centralidade analítica às suas expectativas e acções. Ou seja, dando-lhes voz, acreditando que a escuta é

fundamental para compreender as regularidades, mas também a pluralidade e diversidade, do modo como estas mulheres percebem as suas trajetórias em ciclo de vida, vivem o seu dia-a-dia, exprimem receios, esperanças, dúvidas, desejos. A este propósito, Stanley (1992) afirma que muitas vezes se associa aceder a uma biografia a um efeito de “microscópio”, que a autora recusa por considerar que perde de vista factores importantes para compreender a complexidade das situações. Prefere, antes, perceber a biografia como um “caleidoscópio”:

«Uma biografia reflexiva rejeita a “verdade”, em favor do “depende de muita coisa”, da forma como se olha e precisamente o que se vê e quando. Este é o efeito de “caleidoscópio”: olha-se e vê-se um padrão fascinantemente complexo; a luz muda, mexe-se acidentalmente ou agita-se deliberadamente o caleidoscópio e vê-se – composto pelos mesmos elementos – um padrão de alguma forma diferente» (Stanley, 1992: 178)

Esta é uma opção metodológica que vai no sentido do proposto por Ackers (1997: 11), quando diz que «este tipo de trabalho exige uma abordagem à teorização com base nas vidas quotidianas das mulheres. [...] Neste sentido, não devemos ter a pretensão de falar em nome das mulheres, mas sim usar a investigação como um meio para dar representação às suas vozes e preocupações». E é por isto que a minha intenção é a de buscar o entendimento que estas dão às suas próprias experiências de vida, procurando que, ao longo das entrevistas, elas próprias vão construindo livremente o seu pensamento, de forma reflexiva, e fazendo uma avaliação, mesmo que inconsciente, das suas acções e opções. Neste sentido, torna-se fundamental que o investigador seja capaz de ouvir e de não colocar sistematicamente perguntas concretas que possam desviar a lógica do raciocínio, por forma a descobrir novas interpretações.

Esta forma de entrevistar, segundo Sidney e Webb (1932, *cit in* Burgess, 1997:112), é encarada como uma conversa informal na qual o investigador deveria: «não esquecer que é desejável tornar a entrevista uma coisa agradável para as pessoas entrevistadas. Deveria parecer-lhes uma agradável forma de comunicação social». Bogdan (1994: 136), partilha desta mesma visão, referindo que «As boas entrevistas caracterizam-se pelo facto de os sujeitos estarem à vontade e falarem livremente sobre os seus pontos de vista [...]. As boas entrevistas produzem uma riqueza de dados, recheados de palavras que revelam as perspectivas dos respondentes».

A este propósito, Zweig (1948, *cit in* Burgess, 1997: 113), salienta que as entrevistas informais ou não estruturadas podiam substituir os questionários e as entrevistas formais:

«tentei uma técnica nova e não ortodoxa [...] e tanto quanto julgo não foi mal sucedida. Deixei cair a ideia de um questionário ou da formulação de questões verbais formais no decurso da pesquisa; em vez disso, tive conversas casuais com pessoas da classe trabalhadora em absoluto pé de igualdade e em amistosa comunicação. Não foram entrevistas formais, mas uma troca de ideias acerca da vida, do trabalho e da pobreza.»

É neste sentido que a entrevista semidirectiva é a eleita em investigação social, pois torna-se na mais apropriada quando se pretende fazer.

«uma análise do sentido que os actores dão às suas práticas e aos acontecimentos com os quais se vêem confrontados: os seus sistemas de valores, as suas referências normativas, as suas interpretações de situações conflituosas ou não, as leituras que fazem das próprias experiências; [...] a reconstituição de um processo de acção, de experiências ou de acontecimentos do passado.» (Quivy e Campenhoudt, 1995: 193)

Optar-se-á, assim, por realizar entrevistas etnográficas (Hammersley e Atkinson, 1994), etnobiográficas (Spradley, 1979; Vieira, 2003), semi-estruturadas, como conversa (Burgess, 1997), com o intuito de captar as suas subjectividades como pessoas em processo de constante metamorfose cultural e reconstrução das suas identidades pessoais. Contudo, é fundamental ter sempre presente que este tipo de entrevistas podem ser difíceis de orientar e gerir, suscitando alguns problemas para o investigador, daí a necessitem constante de vigiar a direcção, a profundidade e o pormenor da entrevista.

As entrevistas são, assim, uma ferramenta privilegiada para aceder à “caixa negra” dos sujeitos, permitindo-lhes descrever e partilhar acontecimentos, emoções, ideologias e, ao mesmo tempo que se narram, são agentes de si próprios. Neste sentido, a narrativa é uma condição ontológica da vida social, pois é através dela que se reinventa, articulando, no presente, factos passados e desejos futuros. As identidades são assim construídas na e pelas narrativas enquanto discurso reflexivamente organizado, e é desta forma que os sujeitos se apresentam nas relações sociais.

Numa primeira fase, e após uma significativa revisão bibliográfica, utilizou-se a entrevista exploratória como uma abordagem inaugural ao terreno de investigação e,

simultaneamente, como forma de ajudar a constituir as problemáticas da investigação. Esta primeira aproximação permitiu-nos, assim, descobrir determinados aspectos pertinentes para o estudo que não foram, à partida, considerados.

«As leituras dão um enquadramento às entrevistas exploratórias e estas esclarecem-nos quanto à pertinência desse enquadramento. A entrevista exploratória visa economizar perdas inúteis de energia e de tempo na leitura, na construção de hipóteses e na observação. Trata-se, de certa forma, de uma primeira ‘volta à pista’, antes de por em jogo meios mais importantes.» (Quivy e Campenhoudt, 1995: 69)

Desta forma, poder-se-á articular de uma forma mais completa e eficaz as leituras com a prática de investigação. Estes autores aconselham o recurso às entrevistas exploratórias afirmando que se tratam, «de certa forma, de uma primeira “volta à pista”». Na mesma linha de pensamento, Bell (1993: 140), considera que o investigador, nesta etapa, «procura pistas quanto às áreas a explorar ou a abandonar».

Após a selecção das seis mulheres a estudar, partimos para as entrevistas aprofundadas, consumadas em dois momentos distintos, onde se procuraram focar os aspectos pretendidos, numa tentativa de, não cortando o raciocínio das entrevistadas, ir reencaminhando a entrevista para os objectivos pré-estabelecidos e colocando as perguntas às quais elas não chegam por si, não ignorando, no entanto, as novas temáticas abordadas pelas próprias que nos pareceram pertinentes para o estudo.

Na verdade, «um entrevistador habilidoso consegue explorar determinadas ideias, testar respostas, investigar motivos e sentimentos» (Bell, 1993: 137), fazendo da entrevista uma conversa entre confidentes (Bogdan e Biklen, 1994), num «*continuum*, variando entre um máximo e um mínimo de liberdade concedida ao entrevistado e o grau de profundidade da informação obtida» (Carmo e Ferreira, 1998: 130). Por outro lado, a entrevista possibilita, igualmente, uma maior «flexibilidade quanto ao tempo de duração, adaptação a novas situações e a diversos tipos de entrevistados» (Bogdan e Biklen, 1994: 134).

Estamos cientes de que a entrevista resulta do encontro e interacção entre entrevistador e entrevistado, pelo que se tentou promover o monólogo do entrevistado, sabendo escutar e interpretar as suas palavras, mas também os seus silêncios, o que implica saber calar e estar seriamente empenhado em compreender o outro. Tal como afirma Nóvoa (2001, *cit. in* Souza, 2006: 5),

«Tudo se decide na consciência do acto. No equilíbrio e sensatez. [...] Não se trata de uma mera descrição de factos, mas de um esforço de construção (e de reconstrução) dos itinerários passados. [...] O que *se diz* é tão importante como o que *fica por dizer*. O *como se diz* revela uma escolha, sem inocências, do que se quer falar e do que se quer calar.»

Neste sentido, foi necessário atender a determinadas precauções na forma de abordagem ao entrevistado e no decorrer das entrevistas, tais como, a adaptação da linguagem e dos conceitos, ter em atenção as diferenças culturais e sociais entre entrevistador e entrevistado, demonstrar interesse pelo discurso do entrevistado, ser sensível aos estados emocionais do entrevistado não forçando respostas que não querem ser verbalizadas, não intervir constantemente, não sugerir as respostas, procurar ser imparcial e não tecer juízos de valor, não perder os objectivos da entrevista, entre outros (Lessard-Hérbert, 1994; Bell, 1993; Carmo e Ferreira, 1998).

O recurso a esta técnica é, portanto, muito versátil e adaptável, características que, segundo Bell (1993), constituem uma vantagem para quem as utiliza. De salientar que os momentos de entrevista revelaram-se muito enriquecedores, pois constituíram uma das fases mais compensadoras e estimulantes da investigação: a da descoberta e dos contactos humanos estabelecidos.

Na perspectiva de Bogdan e Biklen (1994: 134), as entrevistas podem «constituir a estratégia dominante para a recolha de dados ou podem ser utilizadas em conjunto com a observação participante, análise de documentos e outras técnicas». Neste sentido, recorreu-se ao registo de notas de campo no decorrer das entrevistas, como forma de complementar as informações obtidas através dos discursos.

«Na condução de entrevistas gravadas, por exemplo, o significado e contexto da entrevista podem ser capturados mais completamente se, como suplemento a cada entrevista, o investigador escrever notas de campo. O gravador não capta a visão, os cheiros, as impressões e os comentários extra, ditos antes e depois da entrevista» (Bogdan e Biklen, 1994: 150).

Segundo Bogdan e Biklen (1994: 150), estas constituem «o relato escrito daquilo que o investigador ouve, vê, experiencia e pensa no decurso da recolha e reflectindo sobre os dados de estudo qualitativo». Não sendo uma técnica central no trabalho, constituiu um suplemento importante para reconstruir a cronologia dos acontecimentos,

registar a forma como estes aconteceram, recriar o contexto vivido e os significados atribuídos nos momentos em causa, nomeadamente o antes e o após as entrevistas, bem como registar reflexões pessoais acerca do desempenho das entrevistadas ou do seu contributo para o estudo. Estes autores distinguem dois tipos de notas que se podem registar: descritivas, no sentido de captar as imagens contextuais através da descrição do local, das pessoas, das acções, etc.; e reflexivas, procurando registar a perspectiva do observador, as suas ideias e preocupações.

O recurso às notas de campo permitiu, assim, completar o registo áudio em que foram gravadas as entrevistas, transformando em palavras a observação contextualizada.

Consultámos, também, diversas fontes documentais, sendo que este recurso serviu, essencialmente, para um melhor conhecimento das pesquisas realizadas no âmbito do estudo, assim como para complementar a informação obtida nas entrevistas, ou mesmo orientar algumas questões, possibilitando um melhor entendimento e enquadramento das problemáticas em estudo e dos discursos recolhidos.

«A pesquisa documental assume-se como *passagem do testemunho*, dos que investigaram antes no mesmo terreno, para as nossas mãos. Estudar o que se tem produzido na mesma área é, deste modo, [...] um acto de gestão de informação, indispensável a quem queira introduzir algum valor acrescentado à produção científica existente sem correr o risco de estudar o que já está estudado tomando como original o que já outros descobriram.» (Carmo e Ferreira, 1998: 59)

Fizemos, assim, uma selecção, leitura, interpretação e comparação de diversos documentos, tais como legislação específica, dados estatísticos, relatórios, artigos e bibliografia especializada ligados à temática da imigração, nomeadamente à imigração feminina, quer nacional, quer internacionalmente.

«Quando fazemos uma análise crítica dos documentos não devemos aceitá-los por aquilo que parecem. Devemos examiná-los com muito cuidado. As lacunas documentais podem ser muito significativas, uma vez que podem indicar um preconceito ou a determinação de ignorar uma mudança.» (Duffy, 1993: 111)

Dada a diversidade de documentação encontrada, tivemos em conta alguns cuidados quanto à fiabilidade dos documentos e à informação neles contida, formulando algumas questões preventivas, como: De onde veio? Quem o escreveu? Em que âmbito

foi produzido? Trata-se de uma fonte típica desse tipo de documentos? É completo? É rigoroso? Transmite factos ou os pontos de vista do autor?. De acordo com Stanford, 1994 (*cit. in* Duffy, 1993: 103-104), «é fundamental utilizar os métodos críticos de análise recomendados para verificar como foram obtidos esses valores». Por outro lado, é também fundamental saber seleccionar a quantidade e o tipo de documentação a utilizar, tendo em conta a natureza, tipo e duração do trabalho de investigação, sem perder de vista os objectivos principais do estudo. Com o conhecimento deste tipo de documentação, pretendeu-se perceber a dinâmica das migrações, os motivos subjacentes, as políticas em vigor, a posição das sociedades de acolhimento, as representações sociais, bem como observar de que forma se articulam a teoria e a prática nas políticas de integração, ou seja, procurar perceber se existem descontinuidades entre o que está decretado por lei e o que acontece na realidade, relativamente às questões de integração/exclusão de imigrantes, de igualdade de oportunidades, do direito ao trabalho, do acesso à cidadania.

Após a realização das entrevistas, seguiu-se a sua transcrição, que realizámos no espaço de tempo mais próximo possível, de forma a não perder a memórias das vivências, procurando manter o registo oral o mais fiel possível.

Partiu-se, depois, para a análise de conteúdo. Segundo Guerra (2006: 62) «todo o material recolhido numa pesquisa qualitativa é geralmente sujeito a uma análise de conteúdo» o que, nas palavras de Vala (1986: 104) «é uma técnica de tratamento de informação, não é um método».

«A análise de conteúdo pode assim ser utilizada em pesquisas que se reportam a qualquer dos níveis de investigação empírica, com a vantagem de em muitos casos funcionar como uma técnica *não-obstrutiva* que permite obviar a alguns enviesamentos decorrentes da consciência que os sujeitos têm que estão a ser observados ou testados, dos constrangimentos associados ao papel de entrevistado ou respondente da interacção entrevistador-entrevistado, etc.» (Vala, 1986: 106).

Segundo Bardin (2004: 37), a análise de conteúdo designa:

«um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens»

Amado (2000: 53), apoiando-se em Berelson (1954) e Hogenraad (1984), define a análise de conteúdo como uma técnica que, em essência, «procura “arrumar” num conjunto de categorias de significação o “conteúdo manifesto” dos mais diversos tipos de comunicação», afirmando que o seu objectivo primeiro é fazer uma descrição «objectiva, sistemática e, até, quantitativa». Contudo, esta descrição permite ao investigador «atingir, por um processo inferencial, as condições de produção das comunicações em análise». Aqui, as condições entendem-se por representações, pressupostos e quadros de referência da fonte de comunicação.

«Se a descrição (a enumeração resumida após tratamento das características do texto) constitui a primeira etapa de realização numa Análise de Conteúdo e se a interpretação (o significado atribuído a essas mesmas características) é a última etapa, a inferência é o procedimento intermédio que permite a passagem, explícita e controlada, de uma à outra.» (Carmo e Ferreira, 1998: 252)

Neste sentido, a inferência refere-se «à operação pela qual se aceita uma proposição em virtude da sua relação com outras proposições já aceites como verdadeiras» (Richardson, 1989, *cit. in* Amado, 2000: 53).

Na perspectiva de Bardin (2004), a análise de conteúdo tem como objectivo central, para além da descrição do conteúdo das mensagens, a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção – ou de recepção, com auxílio de indicadores – quantitativos ou não. O autor acrescenta ainda que a análise qualitativa caracteriza-se pelo facto de em cada comunicação individual, sempre que a inferência é realizada, esta «ser fundada na presença do índice (tema, palavra, personagem, etc.) e não sobre a sua aparição» Bardin (2004: 109). Ainda sobre a relevância que a inferência assume neste processo, Vala (1986: 103-104) afirma que «a finalidade da análise de conteúdo será pois efectuar inferências, com base numa lógica explicitada, sobre as mensagens cujas características foram inventariadas e sistematizadas». Na perspectiva de Franco (2005: 20-21), «o investigador pode (e, muitas vezes, deve) analisar mensagens a fim de produzir inferências sobre as características do texto; as causas e/ou antecedentes das mensagens; os efeitos da comunicação». A mera descrição das características das mensagens contribui muito pouco para a compreensão das características dos seus produtores. Quando direccionada à indagação sobre as causas ou

os efeitos da mensagem, a análise de conteúdo cresce em significado, exigindo também maior vigilância e bagagem teórica do investigador.

Carmo e Ferreira (1998: 253-254), definem as etapas do percurso da análise de conteúdo em: Definição dos objectivos e do quadro de referência teórico; Constituição de um *corpus*; Definição de categorias; Definição de unidades de análise; Quantificação (não obrigatória); Interpretação dos resultados obtidos.

Todas as fases deverão ser executadas com grande rigor mas Amado (2000: 56) destaca especial atenção para o processo de categorização, pois considera-a «a fase mais problemática desta técnica, mas também a mais criativa». O autor enumera um conjunto de cuidados a ter:

- Exaustividade: a análise deve considerar 90% do conteúdo do texto;
- Exclusividade: as mesmas unidades não podem constar em mais de uma categoria;
- Homogeneidade: a organização das categorias deve respeitar um único princípio de classificação;
- Pertinência: as categorias devem pertencer ao quadro teórico definido e estar adaptadas ao material de análise seleccionado;
- Objectividade e fidelidade: todas as partes do material devem ser codificadas de forma clara e segundo o mesmo princípio;
- Produtividade: as categorias são consideradas profícuas quando os resultados são produtivos.

Franco (2005: 21) alerta para três pressupostos básicos a ter em conta em qualquer análise de conteúdo:

«1. Toda a mensagem falada, escrita ou sensorial contém, potencialmente, uma grande quantidade de informações sobre o seu autor: suas filiações teóricas, concepções de mundo, interesses de classe, traços psicológicos, representações sociais, motivações, expectativas, etc.;

2. O produtor/autor é, antes de tudo, um seleccionador e essa selecção não é arbitrária. Da multiplicidade de manifestações da vida humana, selecciona o que considera mais importante para “dar o seu recado” e as interpreta de acordo com seu quadro de referência. Obviamente, essa selecção é preconcebida. Sendo o produtor, ele próprio, um produto social, está condicionado pelos interesses de sua época, ou da classe a que pertence. E, principalmente, ele é formado no espírito de uma teoria da qual passa a ser o expositor [...];

3. A “teoria” da qual o autor é expositor orienta sua concepção da realidade. Tal concepção (consciente ou ideologizada) é filtrada mediante seu discurso e resulta implicações extremamente importantes para quem se propõe fazer análise de conteúdo.»

Quivy e Campenhoudt (1995: 227) distinguem, de uma forma muito geral, duas categorias de análise de conteúdo: a análise quantitativa e a análise qualitativa. Com um especial enfoque na segunda perspectiva, que será a que melhor se encaixa no presente estudo, o tratamento dos dados recolhidos passará por uma análise intensiva (mas não estatística), de forma a compreender «o modo segundo o qual os elementos do “discurso” estão articulados». Contudo, os autores ressaltam que esta separação não é clara e possível de distinguir facilmente, pelo que vários métodos recorrem a esta técnica como um todo, englobando as duas vertentes.

Guerra (2006: 62-63) assume uma posição semelhante, referindo que a análise de conteúdo não constitui «um procedimento neutro, decorrendo o seu accionamento e a sua forma de tratamento do material de enquadramento paradigmático de referência [...], dos objectivos e do estatuto da pesquisa, bem como do posicionamento paradigmático e epistemológico do investigador».

No decurso da aplicação desta técnica é fundamental a preocupação com os problemas relativos à fidelidade e validade. Carmo e Ferreira (1998), alertam para a necessidade de explicar com pormenor os critérios de codificação utilizados e de aplicá-los com o máximo rigor. A descrição sobre o conteúdo deverá ter significado para problema em causa e reproduzir fielmente a realidade dos factos, o que implica que todas as etapas sejam correctamente executadas. Para que o trabalho seja rigoroso é necessária uma «constante atenção ao processo, com uma clara explicitação dos passos, critérios e decisões que se vão tomando» (Poirier, 1999 *cit. in* Amado, 2000: 62), tornando-se importante «documentar suficientemente todas as fases da investigação» (Maren, 1987 *cit. in* Lessard-Hérbert, 1994: 83-84).

Segundo Vala (1986), a análise de conteúdo tem a grande vantagem de permitir trabalhar sobre entrevistas abertas, ao que Amado (2000) acrescenta estarmos perante:

«um processo adequado à análise de dados qualitativos, em que o investigador quer apreender e aprender algo a partir do que os sujeitos da investigação lhe confinam, nas suas próprias palavras, ou que o próprio investigador regista no seu caderno de campo durante uma observação participante.» (Amado, 2000: 61-62)

Neste sentido, o recurso à análise de conteúdo parece-nos pertinente na medida em que, sendo uma técnica, ou um conjunto de técnicas, que se aplica «a um vasto leque de comunicações, muito especialmente sobre aquelas que traduzem visões subjectivas do mundo», permite ao investigador realizar um trabalho interpretativo e «assumir o papel do actor e ver o mundo do lugar dele» (Blumer, 1982 *cit. in* Amado, 2000: 54).

Neste sentido, a análise de conteúdo, embora não permita descobrir a totalidade de significações possíveis do discurso, permite restaurar o seu «nível de significação conotativo» (Almeida e Pinto, 1975: 58). Estes autores acrescentam, ainda, que «pode, eventualmente, permitir captar, não apenas a informação explícita das mensagens, mas ainda as condições teórico-ideológicas de produção dessas mensagens, bem como fornecer indicações sobre a articulação dos geradores com os lugares sociais da sua produção» (Almeida e Pinto, 1975: 96).

Para a análise das narrativas produzidas pelas mulheres imigrantes não foi seguido um modelo pré-construído mas, antes, criado um modelo heurístico fundado num balanço entre a prática e a teoria, ou seja, entre as leituras das transcrições das entrevistas e a construção do quadro teórico que serve de suporte ao trabalho. Neste sentido, a construção do objecto, da análise e da interpretação foi um trabalho ininterrupto ao longo do tempo da investigação. A este propósito, Groulx (1997, *cit. in* Guerra, 2006: 38), afirma que:

«A pesquisa qualitativa apresenta um carácter interactivo e retroactivo: aí se encontra a simultaneidade da colheita de dados, da análise [...] e da elaboração da questão da pesquisa que alguns apelidam de modelo de adaptação contínua [...]. O investigador continua a ler em função do movimento do seu objecto e explorará esta ou aquela avenida quer para delimitar categorias provisórias de análise, quer para obter pistas de interpretação»

O tratamento do material foi, assim, realizado através de uma primeira leitura desarmada e de uma segunda anotada, possibilitando a definição das categorias de análise. Posteriormente, foram construídos quadros para cada um dos sujeitos, agrupados por problemática. Estes quadros «contêm a mensagem essencial da entrevista e são fiéis, inclusive na linguagem, ao que disseram os entrevistados. Trata-se, portanto, de material descritivo que, atentamente sintetizado, identifica as temáticas e as problemáticas» (Guerra, 2006: 83).

2. O Contexto da Investigação

Para a prossecução do estudo, recorreremos a dados empíricos e a sujeitos que vivem estes processos na primeira pessoa, repletos de constrangimentos e sucessos decorrentes da diáspora. Contudo, partir para as entrevistas não foi tarefa fácil. Não pelas questões práticas e logísticas mas, antes, pelas dúvidas que fui colocando a mim própria relativamente às opções a seguir e à sua validade na investigação.

Primeiro, deparei-me com uma questão metodológica, que há muito pairava na minha cabeça: como chegar às entrevistadas? As seis mulheres imigrantes que defini como sujeitos da investigação seriam oriundas dos três países mais representados em Portugal: Brasil, Cabo-Verde e Ucrânia, sendo que seriam escolhidas duas mulheres de cada uma destas nacionalidades, que tivessem nascido no seu país e estivessem a residir em Portugal. Reforço, uma vez mais, que a escolha dos sujeitos assente destas nacionalidades nada tem a ver com intenções de representatividade ou generalização mas, antes, tendo em conta o número de imigrantes residentes no distrito de Leiria, segundo as estatísticas consultadas. O grande número de imigrantes destas três nacionalidades na região permitir-me-ia encontrar mais facilmente os sujeitos para esta investigação. Contudo, nunca se colocou de parte a integração de um sujeito com outra nacionalidade, caso este surgisse.

Por forma a diversificar os casos que iria tratar decidi, para além das diferentes origens geográficas, que estas mulheres poderiam ser de extractos sociais diferentes, com trajectórias sociais diversificadas, com diferentes faixas etárias, níveis de escolaridade e tempos de permanência em Portugal, com o objectivo de encontrar histórias singulares, assim como singulares seriam as formas de as viver. Coloquei, então, várias opções de aproximação ao terreno, e fui tentando perceber qual seria a melhor forma de seleccionar as mulheres para o meu estudo.

Comecei por me dirigir ao CLAI – Centro Local de Apoio ao Imigrante de Leiria, para saber que trabalho faziam e se me poderiam ajudar a chegar à fala com algumas mulheres. Acabei por perceber que este centro prestava apoio aos imigrantes que lá se dirigiam dando esclarecimentos e informando/orientando consoante as necessidades sentidas, mas não vislumbrei forma muito prática de chegar às pessoas que pretendia. De qualquer maneira, poderia sempre utilizar este local como forma de contactar as imigrantes que lá se dirigiam e assim fazer um primeiro contacto.

Resolvi visitar também o SEF – Serviço de Estrangeiros e Fronteiras para saber se poderia obter algum tipo de informação sobre algumas mulheres imigrantes e, a partir daí, fazer uma selecção para seguir para uma entrevista exploratória. Para que me autorizassem a tal, seria indispensável apresentar uma declaração da Faculdade ou do Orientador em como estava a frequentar o mestrado e em como precisaria de aceder a este tipo informações para prosseguir com o meu estudo. Tal como no CLAI, também poderia utilizar o local para aceder às mulheres imigrantes que lá se dirigiam.

Ponderando utilizar estes espaços como ponto de partida, cheguei a colocar a hipótese de fazer um pequeno questionário de respostas fechadas, que poderia fazer chegar às mulheres através do atendimento nas entidades, ou aplicando-os eu mesma após o atendimento. Através de uma análise dos questionários poderia seleccionar as mulheres que reunissem as características que procurava.

Contudo, percebi que iria ter alguma dificuldade em seguir este caminho pelos constrangimentos de tempo que se impunham. Ao fazer um pequeno plano de actividades, e tendo consciência do tempo de que dispunha para dedicar ao estudo e a data de entrega do mesmo, percebi que precisaria de muito mais tempo do que na realidade dispunha para concretizar os questionários, a sua análise, as entrevistas de selecção e as posteriores entrevistas como conversa, não contando com os contratempos que pudessem surgir, e que sempre surgem neste tipo de estudo, pois não conseguimos prever o que vamos encontrar no terreno.

Por outro lado, esta via também não me assegurava que as mulheres seleccionadas através do questionário saberiam expressar os seus sentimentos e colocar em palavras a sua história a uma pessoa desconhecida, que nunca tinham visto na vida e que poderiam confundir com um elemento de fiscalização da sua situação no país. A concretizar este caminho, possivelmente deparar-me-ia com um imprevisto difícil de contornar, pois teria já dispendido tempo com todas as etapas anteriores até chegar à fase em que poderia avaliar a capacidade de “se contar” dos sujeitos.

Por não ter qualquer tipo de conhecimento sobre as mulheres a entrevistar, nem qualquer factor de proximidade que me pudesse tornar mais familiar aos olhos destas, o que facilitaria a realização das entrevistas, depressa percebi que o mesmo aconteceria ao dirigir-me a outras entidades frequentadas por imigrantes em Leiria, tais como turmas de aprendizagem da língua portuguesa, departamentos de apoio social, ou associações de apoio às comunidades imigrantes que ali desenvolvem as suas actividades.

Antes de ponderar sobre qualquer uma destas opções, fiz um estudo exploratório com duas mulheres que me foram indicadas por uma colega que estava a par do estudo e com quem tinha já comentado estas minhas dúvidas.

Ponderando sobre os caminhos que poderia seguir e tendo em conta a viabilidade de cada um deles, bem como os prazos impostos, a opção que me pareceu mais adequada à investigação que pretendia levar a cabo, foi a dos informantes privilegiados. A opção por esta via não quer dizer que as anteriores não fossem, de todo, viáveis ou válidas para a investigação. A possibilidade de estabelecer uma relação de proximidade através de outros meios mais morosos é somente excluída deste trabalho pelo período de tempo disponível para o desenvolver, que se tornaria escasso para este tipo de metodologias.

Chegar às mulheres imigrantes através de recomendações e indicações de pessoas que me são próximas, sejam elas amigos, colegas de trabalho, etc., começou a desenhar-se como uma opção que me pareceu válida e exequível. Havendo uma pessoa em comum, que tivesse uma relação de confiança com ambas as partes, e que estabelecesse um primeiro contacto, permitir-me-ia estabelecer uma ligação mais espontânea e empática com a entrevistada. Um dos meus receios relativamente ao trabalho de campo e às entrevistas era precisamente o estabelecimento de uma relação agradável e equilibrada para que as entrevistadas se pudessem sentir confortáveis para relatar as suas experiências de vida.

Decidi, então, averiguar se conseguiria contactos de mulheres para a minha investigação através desta via. Muitos dos meus amigos próximos e colegas de trabalho e de mestrado tinham conhecimento sobre o estudo que estava a desenvolver e, depois de comentar sobre a forma que pretendia obter os sujeitos a estudar, começaram a surgir contactos de mulheres que estavam dispostas a colaborar no estudo. A verdade é que, actualmente, as comunidades imigrantes estão fortemente presentes na nossa sociedade, desde as grandes cidades à periferia, e nos mais diversos espaços sociais e laborais, pelo que fui tomando conhecimento de algumas mulheres que poderia vir a incluir no estudo.

Uma outra via que ponderei foi recorrer a algumas mulheres imigrantes que conhecia pessoalmente e que se encaixavam no “perfil”⁵⁹ que melhor serviria para o

⁵⁹ Sabemos dos obstáculos epistemológicos levantados com a tendência de encontrar sujeitos que sirvam de modelo exemplar para a teoria e/ou hipóteses desenhadas. A não consciência disso leva a que alguns estudos, ao invés de descobrir, apenas reforcem com dados qualitativos a teoria subjacente aproximando-se de alguma forma do *verificacionismo positivista*. Portanto, o “perfil”, conforme referimos, significa, tão simplesmente, “saber contar-se”, no sentido em que algumas delas não dominariam a língua

estudo. Por considerar que o facto da proximidade com os sujeitos de investigação não é um obstáculo metodológico, posteriormente optei por entrevistar uma dessas mulheres. Considerei haver confiança suficiente para seguir o processo e, na verdade, o sujeito já conhecia o âmbito do meu estudo e o que pretendia das entrevistas através de algumas conversas que tivemos sobre o mesmo antes.

O processo de selecção das entrevistadas, uma a uma, foi feito na tentativa de diversificar os casos a estudar, por forma a que pudesse obter testemunhos diferentes na forma de viver estas vivências, mas não pretendendo a saturação. De referir este processo não foi linear, pois nem todas as mulheres com quem contactei integraram o estudo. Dentre as indicações que forma surgindo, alguns contactos nunca chegaram a passar à fase do encontro. Realço o contacto de uma mulher ucraniana que nunca me chegou a atender o telefone, apesar do contacto feito por uma amiga comum; e de uma outra, brasileira, com quem marquei um encontro mas não chegou a aparecer pelo facto de ter saído do país. Das mulheres com quem me encontrei, saliento duas com as quais não foi possível prosseguir para uma entrevista mais aprofundada: a Verónica, imigrante ucraniana, pelas suas grandes dificuldades em expressar-se em português; e a Isabel, imigrante cabo-verdiana, que se encontrava numa situação de grande fragilidade emocional, confessando-me não se sentir preparada para as entrevistas. Estes dois casos estão detalhadamente descritos nas notas de campo 3 e 4, respectivamente, por considerar estes casos elucidativos, em negativo, do que pretendo com o “perfil” dos sujeitos da investigação.

Fiz questão que os locais onde decorreram as entrevistas fossem escolhidos pelas próprias entrevistadas, para que estas se pudessem sentir “em casa”, confortáveis e à vontade para conversar. Foi gratificante observar que quer no estabelecimento dos contactos quer no decorrer das entrevistas, todas as mulheres seleccionadas se mostraram muito disponíveis e prestáveis para colaborar em todos os momentos.

Apesar de algumas das mulheres com quem trabalhámos terem dito que não se importariam de ver os seus nomes verdadeiros no trabalho final, atribuímos um nome fictício a cada uma, na maior parte dos casos escolhido pela própria entrevistada, garantindo, assim, o sigilo.

Uma das preocupações que tive no decorrer das conversas foi a de uma vigilância constante para não induzir o entrevistado à lógica do entrevistador, pois

portuguesa ou não conseguiriam expressar-se fluentemente no decurso das entrevistas, dificultando, assim, a obtenção dos seus discursos e das suas interpretações.

considero que é ao entrevistador que cabe adaptar-se ao discurso do entrevistado para que possa aceder às suas interpretações, criando, assim a empatia necessária para que este se possa sentir à vontade.

No final de transcritas as entrevistas, fiz questão de as dar a conhecer às entrevistadas, assim como o farei com o trabalho final, visando, por um lado, a legitimação por parte das próprias e, por outro, a demonstração dos objectivos do estudo.

3. Os Sujeitos da Investigação

Nome	Nacionalidade	Idade	Estado Civil	Escolaridade	Profissão	Motivos partida	Tempo de permanência	Observações
Neusa	Brasileira	42 anos	Casada	Ensino Superior	Secretária/ Programadora de rádio	Proposta de trabalho / Realização pessoal	15 anos	Casou no Brasil (marido brasileiro). Tem um filho de 15 anos, nascido em Portugal
Heloísa	Brasileira	57 anos	Casada	Ensino Básico (9º ano) Inscrita no regime M23 em Portugal	Esteticista	Apoio à família / Segurança	11 anos	Casou no Brasil (marido brasileiro). Tem três filhos. A mais velha, de 34, foi a primeira a imigrar para Portugal. O filho de 13 anos e a filha de 23, vieram depois com a família.
Olga	Ucraniana	34 anos	Casada	Ensino Secundário (12º ano)	Costureira/ Empresária	Dificuldades económicas	7 anos	Foi divorciada. Voltou a casar em Portugal (marido português). Tem uma filha de 12 anos que veio para Portugal com 7.
Mariana	Ucraniana	37 anos	Casada	Ensino Superior	Professora de matemática/ Empregada de limpeza	Dificuldades económicas	5 anos	Casou na Ucrânia (marido ucraniano). Tem uma filha com 11 anos, que está na Ucrânia, assim como o marido.
Nair	Cabo-verdiana	21 anos	Solteira	Ensino Secundário (12º ano) A frequentar o Ensino Superior em Portugal	Estudante	Formação académica	2 anos	Não tem filhos.
Márcia	Cabo-verdiana	25 anos	Casada	Ensino Básico (6º ano)	Cabeleireira/ Empregada de balcão	Por amor	6 anos	Casou em Portugal (marido português). Está grávida.

Neusa

A Neusa tem quarenta e dois anos e chegou a Portugal em 1992. Nasceu numa pequena cidade chamada Pimenta, no estado de Minas Gerais, Brasil. É a irmã do meio de três raparigas. Licenciou-se em Letras, no Brasil, e trabalhou em várias cidades brasileiras, como Cidade Grande, Salvador, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Casou e a partir daí acompanhou sempre o marido. Na vida, já exerceu várias profissões: no Brasil trabalhou numa empresa de peças, como secretária e como programadora de rádio, profissão que exerce actualmente, ao lado do marido. Conhecia Portugal através da música de Amália Rodrigues, que a mãe trauteava. Veio para Portugal porque o marido recebeu uma proposta de trabalho em Portugal, aproveitando para enfrentar um novo desafio na sua vida. Não conhecia ninguém. Morou em Lisboa durante dois anos, onde nasceu o seu filho, mas não gostou da qualidade de vida da capital. Mudou-se para Leiria com a família, cidade onde gosta de viver, a propósito de novo convite de trabalho. Ao fim de catorze anos pediu a dupla nacionalidade. Diz sentir em si as duas culturas e vive muito bem com isso. Não coloca de lado o regresso ao Brasil mas, por agora, pretende ficar em Portugal. Visita a família todos os anos. Imagina-se a ir para outro país, como Espanha ou os Estados Unidos, por causa da profissão. É apaixonada por viagens, cultura e adora conhecer e aprender coisas novas.

Heloísa

A Heloísa tem cinquenta e sete anos e chegou a Portugal em 1996. Nasceu em Goiânia, no coração do Brasil. É das mais velhas de quatro irmãos, três raparigas e um rapaz. Estudou até ao 9º ano e, mais tarde, abriu o seu salão de esteticista, onde sempre trabalhou, sendo esta a mesma profissão que exerce actualmente em Portugal, onde, após seis anos, estabeleceu o seu negócio. Casou, teve três filhos, duas raparigas e um rapaz, o mais novo. Veio para Portugal para ajudar a filha mais velha no projecto de maternidade, pois esta veio para este país e casou com um português. A violência, insegurança e problemas financeiros reforçaram esta vinda. Não conhecia quase nada sobre Portugal, apenas alguns acontecimentos históricos. Considera Leiria como um “erro de percurso”, que acabou por se tornar na sua casa. Viviam no Algarve e queriam seguir para o Porto. Criou o neto, a sua grande alegria em Portugal. Segue a cultura espírita, que trouxe do Brasil. Inscreveu-se num curso de formação de adultos. Faz questão de referir que em casa todos se sentem brasileiros, menos o filho, que veio para

Portugal com dois anos, e se sente português. Diz sentir-se tão brasileira como no primeiro dia. Deseja regressar ao Brasil, mas não pode fazer planos por causa do filho, que não quer voltar. Apesar de ter uma qualidade de vida melhor que no Brasil, diz sentir-se aqui presa pelo filho.

Nair

A Nair tem vinte e um anos e chegou a Portugal em 2005. Nasceu na Cidade da Praia, nas ilhas de sotavento em Cabo-Verde. Tem uma irmã mais nova. Estudou até ao 12º ano no seu país de nascimento e veio para Portugal para continuar os seus estudos universitários. Os pais apoiaram-na na decisão. Conhecia Portugal através dos familiares imigrados neste país. Está a frequentar o curso de Turismo, em Leiria. A família que reside perto da cidade do Porto foi a sua grande influência para vir e também o seu grande apoio desde que chegou. Fez muitas amizades, especialmente no meio escolar. Considera estar a adaptar-se bem e gosta da sua nova vida. Por vezes, as saudades ainda a fazem sofrer um pouco. Pretende regressar ao Brasil após terminar o curso, pois defende que o seu país precisa muito dos jovens para poder crescer e desenvolver-se. Contudo, não descarta a possibilidade de trabalhar em qualquer outro lugar, desde que possa ser em prol do seu povo.

Olga

A Olga tem trinta e quatro anos e chegou a Portugal em 2000. Nasceu na cidade de Uman, na Ucrânia. Tem um irmão mais velho. Estudou até ao 12º ano, altura em que foi mãe. Era casada mas, passados dois anos do nascimento da sua filha, divorciou-se e voltou para casa dos pais com a menina. Trabalhou como *babysitter* e costureira, trabalho que veio a exercer primeiramente em Portugal. Veio por causa da instabilidade política e económica do seu país, onde não conseguia refazer a sua vida com a filha financeiramente. Conhecia Portugal através do irmão, imigrado neste país. Fez a viagem com uma amiga e um amigo e ficaram a morar num apartamento com outros imigrantes. Trabalhou numa fábrica de têxteis e depois conheceu um português, por quem se apaixonou, e casou. Passados dois anos da chegada, e já casada, conseguiu trazer a filha para junto de si. O seu ex-marido não lhe causou problemas por este facto e mantém o contacto por causa da filha. Vive com o actual marido e a filha, que frequenta a escola

em Portugal. Conseguiu fazer boas amizades. Há pouco tempo abriu o seu negócio com uma colega portuguesa e com a ajuda do marido. Visita a família todos os anos. Não pensa em regressar à Ucrânia, também por causa da filha, que está muito bem integrada em Portugal.

Mariana

A Mariana tem trinta e sete anos e chegou a Portugal em 2002. Nasceu na cidade de Lvov, perto da fronteira com a Polónia. É a mais velha dos três irmãos, dois rapazes. Licenciou-se em Ensino numa universidade da sua cidade, e é professora de Matemática do ensino secundário. Casou e foi mãe de uma menina, que hoje tem onze anos e está com os avós maternos na Ucrânia. Antes de vir para Portugal imigrou para Espanha com o marido, onde não conseguiu encontrar trabalho e sentiu muitas dificuldades com a língua. Regressou à Ucrânia, enquanto o marido veio para Lisboa em trabalho. Mais tarde, veio ter com o marido a Lisboa, onde ficou perto de um ano, e onde encontrou uma associação de apoio ao imigrante que a ajudou. Aí frequentou aulas de língua portuguesa e conseguiu contactos para encontrar trabalho, todos na área das limpezas. Mudou-se para Leiria por nova proposta de trabalho do marido. Recorreu igualmente a uma associação, onde lhe prestaram o apoio necessário. Trabalhou numa fábrica de plásticos e agora trabalha de manhã numa empresa de limpezas, e à tarde desempenha as mesmas funções mas em casas particulares. Actualmente está sozinha em Portugal pois o marido regressou à Ucrânia em virtude de uma boa proposta de trabalho. Ela ficou porque ganha um bom salário. Pretende juntar-se à família no seu país mas por agora esta é a melhor situação ao nível financeiro. No entanto, não rejeita a possibilidade de viver em Portugal com a família, mas só o fará se a situação na Ucrânia não melhorar.

Márcia

A Márcia tem vinte e cinco anos e chegou a Portugal em 2001. Nasceu em S. Filipe, Fogo, ilha do sotavento de Cabo-Verde. Estudou até ao 6º ano e depois foi trabalhar. A morte do pai quando era pequena deixou a família em dificuldades e por isso deixou a escola, apesar de também não gostar muito de aprender “com hora marcada”. Vivía com a mãe, o padrasto e dois irmãos, o mais velho filho do mesmo pai e o mais novo filho do

padrasto. Trabalhou com a mãe como ajudante de cozinheira e num cabeleireiro, profissão com que sempre sonhou. Veio para Portugal por amor. Apaixonou-se por correspondência pelo actual marido, angolano, e passados alguns meses veio ter com ele a Leiria. Foi bem acolhida pela família do marido, com quem mora. Casaram pelo civil e está grávida de oito meses, gravidez que não foi planeada mas é desejada. Trabalhou em cafés e restaurantes. Actualmente, trabalha num restaurante e está a terminar um curso de cabeleireira à noite. O seu sonho é abrir um salão seu em Portugal. Mantém contacto com a família e planeia trazer a mãe para ver o neto. Já esteve em S. Filipe com o marido para que a família o pudesse conhecer. Gostava de casar pela igreja com a sua família presente. Pretende ficar em Portugal e aqui constituir família.

CAPÍTULO IV

Narrativas e Identidades

«Fazer falar o detalhe vivo do tecido das vidas
de mulheres» (Stanley, 1992: 160)

1. Sopros de Mudança

Uma atractiva proposta de trabalho esteve na origem da vinda da **Neusa** para Portugal, com o marido, aproveitando para conciliar o seu espírito aventureiro e a sua vontade de conhecer novas culturas:

«eu emigrei para Portugal juntamente com o meu marido no dia 24 de Dezembro de 1992, porque o meu marido trabalhava em rádio, como sempre trabalhou, e foi convidado para vir para Portugal p'ra dirigir três rádios, uma em Leiria, uma em Lisboa e outra no Porto.»

«eu sempre quis viajar e desbravar mundos, eu tentei de todas as formas quando estudava... Eu 'tou sempre a dizer p'ras meninas na época que eu estudasse, quando existisse Erasmus eu concorria um em cada ano (risos) [...] eu gosto de conhecer culturas diferentes, nós gostamos muito de viajar, eu e o meu marido, e fazemos isso em prol da cultura»

Apesar de esta ter sido a primeira deslocação para fora do país, não foi a primeira vez que mudou de cidade e de vida no Brasil, sempre acompanhando o marido:

«Então nós morávamos em Salvador oito meses [...] depois, ele foi transferido para o Rio de Janeiro... E lá vamos nós para o Rio de Janeiro, ficámos oito meses... Depois viemos p'ra Belo Horizonte. Então, quando nós estávamos em Belo Horizonte é que viemos p'ra cá.»

A noção de partida sempre esteve presente ao longo da sua vida, logo após se licenciar, quando foi procurar emprego:

«Eu era licenciada e trabalhava numa empresa na Cidade Grande... porque acabei a licenciatura e não arrumei emprego a dar aulas. [...] Acabei e não tinha como... e então todo o mundo vai p'ra Cidade Grande... imigramos! Olha quantas vezes eu já imigrei na minha vida! (risos) É, o êxodo rural, e lá vai!»

Enquanto a Neusa encara de forma positiva todas as partidas da sua vida, conseguindo superar esses momentos através do seu gosto por novos desafios, a **Heloísa**, sentiu a partida de forma diferente, pois não veio por vontade própria. Não tinha intenção de imigrar, até porque considerava que já não tinha idade para tal projecto. Deixou toda a sua vida no Brasil, onde tinha o seu gabinete de esteticista e a

vida encaminhada. Mas, aceitando a partida anterior da filha mais velha e percebendo a necessidade de apoio que esta sentia para educar o neto, já nascido em Portugal, decidiu imigrar com o marido e os outros dois filhos.

«Ah... eu, foi... vim p'ra ajudar a minha filha, a mais velha, quando ela ficou de bebé. Eu tive que largar tudo no Brasil e cheguei aqui...»

«Aliás nem era p'ra emigrar com essa idade, mas enfim...»

«Então é assim mesmo, a vida tomou esse caminho por mim... Tive que deixar lá a vida toda!»

«Outros dois... a minha outra filha, que veio tinha doze anos e o meu filho pequeno, que tinha dois anos... eles vieram também, todos juntos.»

Contudo, encarou esta partida com novos objectivos e decidiu arriscar conseguir uma vida melhor em Portugal, para depois voltar com melhores condições:

«É arriscar... e se desse certo era... conseguir buscar uma vida melhor, juntar dinheiro p'ra voltar e chegar melhor que a gente partiu.»

Ao contrário da Heloísa, que partiu em família e impelida pelo apoio familiar, a **Olga** veio por iniciativa própria, deixando para trás a sua vida e partindo sozinha em busca de melhores condições económicas. O seu país entrara numa situação de declínio e não conseguia sustentar-se, a ela e à filha pequena que vivia consigo. Estava divorciada e morava na casa dos pais. A partida foi a melhor solução encontrada para tentar alcançar uma vida mais estável:

«Eu... porque eu um ano 'tava divorciada e pronto, como 'tava difícil um pouquinho [...] Por isso eu cheguei p'ra aqui [...] Depois 'tava minha filha pequenita e 'tava difícil p'ra levar vida na Ucrânia, porque patrões pagam pouco dinheiro e assim...»

«o salário não chega p'ra viver... p'ra viver chega, mas p'ra viver mais ou menos já não dá! Sobrevivemos... Por isso vim. [...] Eu também 'tava a sonhar com vida melhor, conseguir minha casa, pode ser pequenita mas minha casa.»

«porque minha escola ficar privada, não mais de estado, e coisas mudar, alunos pagar estudos todos e salários de professores atrasar, atrasar... Podia trabalhar todo dia, de manhã, de noite, que não ganhar p'ra viver! Depois pensar com meu marido e decidir vir.»

Planeou a viagem com uma amiga, que vinha reunir-se ao marido, e um amigo, por questões de segurança. Arriscou a procura de uma nova vida, deixando a filha com os avós maternos:

«Viemos assim, eu mais essa amiga e esse amigo nosso que 'tava a vir também nesse momento. Combinámos p'ra fazer viagem os todos juntos p'ra ter mais segurança a vir.»

«Ela [amiga] tinha marido cá, eu ninguém cá p'ra 'tar, mas vinha ver como era vida aqui, muita gente falava que salários melhores aqui e vida mais fácil... vinha ver como vida era, pronto, tentar sorte... mas não 'tava a pensar ficar muito tempo, muitos anos... por isso minha filha ficava lá com avós, meus pais, que cuidar muito bem dela e eu ficava a pensar “Ela ‘tá bem”, por isso...»

A saída não foi consensual, porque a mãe ficou muito preocupada que ela caísse em redes de tráfico de mulheres mas, apesar de tudo, deram-lhe todo o apoio, cuidando da neta:

«no princípio minha mãe 'tava muito preocupada porque [...] muitas raparigas sai do país e assim no caminho desaparece ou, pronto, há muitas coisas... ela 'tava muito medo porque a gente vimos muitos programas onde muita gente pensa que vai trabalhar e no caminho tira passaporte e tudo e depois metem raparigas nas casas p'ra exploração, p'ra sexo...»

«Meus pais deram muito apoio e cuidaram muito dela... Mas muito preocupados comigo, se viagem ia bem...»

Foi em situação semelhante e constrangedora, que a **Mariana** partiu para Portugal, deixando uma filha pequena com os avós maternos. Apesar de não querer partir, fê-lo, impulsionada pelas más condições de vida na Ucrânia. Emigrou primeiramente para Espanha com o marido que, ao contrário dela, já tinha contrato de trabalho:

«Ele ter visto de trabalho, aquele que tudo legal, ele pagar lá numa empresa p'ra conseguir, mais viagem de autocarro p'ra chegar, e eu não tinha isso... foi com visto diferente, p'ra

ficar poucos meses e que não podia fazer trabalhos... 'tava trabalhar escondido, sem saber...»

«Que meu marido ganhava bons dinheiros mas precisava p'ra família, mandar na nossa menina que fica lá na Ucrânia...»

Contudo, o projecto migratório não correu como planeado, pois não conseguiu encontrar trabalho, estava ilegal, não se adaptou à língua e as saudades da filha deixaram-na num estado emocional frágil:

«Mas na Espanha não querer aprender nada, 'tava descontente de cidade, de tudo, só marido trabalhava e eu quase nada... De tristeza não queria aprender [a falar a língua].»

«tantas saudades de minha filhinha..... pessoas não sabe que difícil que 'tar longe de filha (pausa, limpa os olhos e fica com a voz trémula). Mas vida que 'tá difícil na Ucrânia, paga muito pouco, muito pouco...»

«Muita tristeza de família separada...»

Decidiu regressar à Ucrânia para rever a filha, enquanto o marido seguiu para Portugal, com nova proposta de trabalho:

«Eu fui p'ra Ucrânia 'tar com minha filha, muitas saudades... 'Tava muito mau longe de minha filhinha... Meu marido não foi preciso, outros imigrantes de viagem no autocarro tentar a sorte e ele conhecer amigos lá na Espanha, que ficar todos no mesma situação, procurar trabalho... E, depois eles mandar empregados p'ra outros sítios e ele ficou de amigos ucranianos, russos... que seguir p'ra Portugal.»

A experiência em Espanha não foi bem sucedida mas, apesar de tudo, a Mariana não queria desistir de procurar uma vida melhor. Mesmo estando consciente de que iria encontrar dificuldades, nunca esperou que fosse tão difícil superar a ruptura dos laços familiares e afectivos.

«Um pouco sim, tinha que 'tar preparados! Falar muito sobre isso, que decisão muito difícil, então mais por nossa filha que pequena. Eu e marido não fazer viagem tão grande assim se não pensar muito, 'tar decidir vida séria, não brincadeiras. Se vinha em país longe, de outra língua, risco grande também. (pausa)»

No entanto, tomou coragem novamente e a vinda para Portugal deu-se algum tempo depois, na esperança de conseguir cumprir os objectivos traçados com o marido.

«Vir ter com ele depois, cheguei na Lisboa, porque... pronto, é capital e disseram que tinha trabalho, salários bons... Meu marido 'tava trabalhar nas construções de casas e pronto... 'távamos dois a tentar sorte...»

Contou novamente com o apoio dos pais, apesar de a mãe ficar mais preocupada desta vez. O pai deu-lhe mais força, o que a levou a tentar novamente:

«Mas minha mãe ficar a dizer “E agora menina? Como vai ficar?”, muito preocupação com netinha... E depois vai dizer “Se acontecer coisas más?”. Essas coisas eu pensar também, sempre na minha cabeça, perguntas, perguntas... Medo, 'tava com medo [...] Mas não 'tava outra solução, tinha que pensar na futuro de minha filha e meu, de meu marido, família... [...] Meu pai já 'tava mais a concordar, que dizia que quando novos tem que lutar por nossa vida. [...] Que pai dizia “Se p'ra ser vida assim na Ucrânia, não! Tentar sorte na vida melhor outro país”.»

Numa situação bem diferente estava a **Nair**, que veio para estudar. Foi no seu último ano do liceu que surgiu o assunto de poder vir estudar para Portugal, sugerido pelos tios que já cá moravam. Decidiu partir para esta aventura, pois percebeu que seria uma experiência diferente na sua vida:

«Eu vim para Portugal pelo motivo de tirar o curso aqui, para estudar... e no momento não tenho outro motivo... (pausa)»

«no último ano lá no liceu eles perguntaram se eu não queria continuar a estudar, e se não gostava de vir aqui fazer o curso, porque eles conseguiram ter uma boa vida aqui, com muito trabalho mas vivem bem, com boas condições... e as opiniões deles foram muito importantes para a minha decisão, e também para os meus pais, porque ficaram mais... com mais confiança se eu viesse e tivesse alguma família perto»

«Eu tive a oportunidade de vir estudar aqui no curso que eu queria e pensei que era bom para mim».

A decisão passou muito pelo facto de saber falar bem português, pois tinha consciência de que era um factor determinante no seu sucesso:

«Sem dúvida, eu acho que isso é muito bom, porque eu imagino as pessoas que vão para outros países com línguas muito diferentes, mesmo para estudar! Nós também pensámos nisso quando foi para eu decidir se vinha mesmo. Era isso, pelo motivo de ter pessoas da família cá... Essas coisas foram importantes para eu vir, porque senão eu não sei... E eu não podia esquecer que vinha para estudar, por isso a língua é também... eu acho que ajuda muito, de verdade. E se pensar, é tudo diferente, é muita coisa nova, mas nem tudo... e isso até me deu conforto, pelo menos sempre percebi o que toda a gente dizia!»

Os pais tiveram um papel importante na tomada de decisão, conversando com os tios sobre a possibilidade de a filha vir estudar para Portugal, assegurando-se que esta seria uma boa opção:

«Bem, porque eles [pais] falaram com os meus tios e a gente reuniu todos lá na Praia nas festas, no festival da Gambôa, que é uma grande festa que temos no verão, com muita música e assim... e a minha família junta-se sempre e vem quem pode para estarmos todos em família! E então falámos nisso. Foi lá a conversa mais importante, foi mesmo a sério... E foi assim...»

Deparou-se, depois, com um misto de emoções com a possibilidade de sair para outro país, tendo consciência que se esta decisão era difícil para ela, também o seria para os que ficavam:

«eu fiquei um bocado ansiosa, nervosa, não sei explicar, não estava à espera... mas ao mesmo tempo com uma sensação boa, de coisa nova que vem e que nós até queremos, mas ainda não pensámos bem, percebe? Porque eu não tinha pensado que podia vir e depois comecei logo a pensar nas coisas que ia deixar, na família, nos meus amigos, nas minhas coisas, na minha vida toda! Foi um choque [...] e eu sei que também é difícil para eles...»

Sofreu com estes momentos que precederam a partida, e reflectiu muito sobre tudo o que lhe poderia acontecer: as saudades, a motivação para estudar, o novo modo de vida. Sentiu alguma pressão pelo facto de ser uma grande decisão e por todos depositarem nela muitas expectativas, que receava não corresponder por alguma razão. Contudo, percebeu que esta era uma grande oportunidade na sua vida e, apoiada por todos, tomou a decisão final, ainda que com a incerteza sempre presente. A família em Portugal afigurava-se como um amparo e uma segurança:

«porque eu também pude pensar bem nas coisas todas, não foi assim “Agora vais e pronto!” não! Os meus pais são muito abertos comigo, eles falam muito sobre as coisas [...] E tenho

a minha avó... ela é uma pessoa muito especial para mim, ela fala muito comigo e dá muitos conselhos, porque ela diz que as mulheres têm que lutar muito por aquilo que querem e ela também diz que eu posso ser aquilo que eu quiser se eu trabalhar muito e me esforçar muito... [...] Falei depois com as minhas amigas e... foi difícil guardar a novidade muito tempo [...] Já andava eu a pensar há uns tempos, e a sofrer já um bocadinho... [...] e andei muito nervosa nessa altura, sempre a pensar “Vou, não vou...”, sempre a pensar “E se não tiver coragem”, “E se correr mal”, “E se acontece alguma coisa”... Eu pensei muito, pensava que era muito nova e não sabia se... [...] tinha medo de vir e não gostar, de ter muitas saudades e depois não querer estudar... ou não conseguir, porque eu não conhecia aqui ninguém e dá sempre muitas dúvidas... [...] E imaginei muitas vezes como ia ser, como seria Portugal, como ia ser a minha vida aqui, se me ia dar bem... [...] Mas eu tinha que decidir, porque era uma fase muito importante na minha vida, [...] Eu sabia que era o meu futuro e o que eu ia fazer era para toda a vida... [...] Eu tinha que ter a certeza mas acho que nunca tive essa certeza...»

«quando pensava sozinha ficava sempre a pensar “E se eu não conseguir?”. Porque todos estavam a acreditar em mim, e depois se eu... era muita responsabilidade! Eu senti-me com muita responsabilidade muito nova... Mas a minha família aqui deu-me muita coragem, se alguma coisa acontecesse de mal eles estavam aqui. Eu não vinha sem pensar bem nas coisas que podiam correr mal! E depois tinha aqui muita família, não ia estar sozinha...»

Ao contrário da Nair, a **Márcia** não teve muitas dúvidas ao tomar a decisão de vir para Portugal. Apaixonou-se por correspondência por um angolano, a viver em Portugal, e aliou esse acontecimento ao facto de querer muito ser independente. Emigrou por amor, como ela própria diz, e não por necessidades económicas:

«Olha, eu vim para Portugal por amor! (risos) É verdade, poucas pessoas acreditam mas foi por isso que eu vim. Eu sei que não deve haver muitas histórias assim, porque quando as pessoas imigram é por necessidade, p’ra ganhar dinheiro, né? Mas eu foi mesmo por causa do meu marido, foi por amor!»

«vim para o conhecer e... e tinha esperança que tudo corresse bem... que nos déssemos bem.»

«Querida ser mais independente...»

Não gostava de estudar e acabou por desistir da escola no 6º ano. Trabalhava para ajudar em casa, mas esse não era o seu sonho. A questão da independência está ligada ao facto de não ter objectivos na sua terra:

«eu nunca gostei muito da escola porque não gostava dos testes, e de ter que estudar e passar todo o dia naquilo... não gostava, pronto! Mas eu gosto de aprender coisas e olha, até gosto muito de ler! Mas é mais quando me apetece e as coisas que eu quero, não porque a escola manda...»

«Eu lá trabalhava num cabeleireiro de uma senhora amiga da minha mãe. Também já tinha trabalhado a ajudar a minha mãe na cozinha, mas ser cabeleireira é aquilo que eu gosto de fazer...»

As únicas informações que tinha sobre Portugal eram as que o marido, na altura namorado por correspondência, lhe transmitia. Gostou da descrição e assim idealizou a partida:

«ele falava-me como era a vida cá... o que costumava fazer, sobre as coisas de trabalho... às vezes dizia-me que não era fácil porque tinha problemas em arranjar trabalhos, mas dizia sempre que era melhor que em Angola, onde ele nasceu, e que aqui tinha sistema de saúde, educação... essas coisas, que podiam dar melhores oportunidades para a vida das pessoas. Depois também dizia que Leiria era uma cidade bonita, tinha castelo... Achava isso muito diferente, porque nós não temos castelos! (risos)»

Tem noção da peculiaridade da sua história, mas estava consciente de que seria um risco, tanto para ela como para ele. Reflectiu sobre a decisão a tomar mas decidiu arriscar, pois era uma coisa que queria muito fazer:

«Eu sei que parece assim meio maluco, mas foi mesmo assim! Quando conto a minha história às pessoas, elas perguntam-me sempre: “Como é que foste capaz? Não tiveste medo?”... E eu respondo sempre: foi um risco, mas que até agora valeu a pena. É verdade que eu não sabia quem ele era... mas se foi um risco p’ra mim também foi p’ra ele. E depois eu já tinha visto fotografias dele e da família, porque nós também nos escrevíamos, trocámos cartas com fotografias e coisas nossas... Se fosse alguma coisa má eu acho que tinha percebido. E também ao telefone, até cheguei a falar com a mãe dele e ele com a minha! Mas eu sei que foi um risco... olha, se não desse logo se via!»

«Não foi fácil também, mas eu tinha muita vontade de mudar a minha vida, já não queria estudar mais e também gostava de ter uma outra vida... não sei porquê... (pausa) acho que já era destino! (sorri)»

Foi difícil contar a sua decisão à mãe, que ficou preocupada mas acabou por aceitar e apoiá-la. O padrasto não aceitou muito bem, mas não desviou as suas intenções por isso:

«a minha mãe ficou preocupada, não queria que eu viesse porque era muito nova e porque não o conhecia bem... até ficou muito chateada comigo, mas depois lá se foi habituando à ideia e já não pensava tanto mal, porque eu falei muito com ela e ela também falou com o Manuel... porque ela viu que eu queria mesmo vir... mas ela é muito mãe-galinha»

«ele também não queria que eu viesse, perguntava-me se eu não arranjava um namorado lá e tinha que vir tão longe... mas foi desse que eu gostei...»

«Eu percebo que eles desconfiassem, eu também até um ponto não sabia, mas depois achei que podia arriscar... E depois já tinha 19 anos...»

Percebemos que actualmente os processos migratórios não se devem apenas a factores de dimensões macro, que impelem os sujeitos a abandonar os seus países por razões de ordem económica, política, de segurança, de conflitos ou catástrofes naturais, entre tantas outras, mas também derivam de uma dimensão micro, assente na decisão dos próprios sujeitos que, objectivamente, não teriam necessidade de partir. Neste sentido, reduzir os motivos que levam à partida a uma dimensão generalista e baseada no que se definiria como condição objectiva de emigração, é um erro que não permite apreender estes fenómenos na sua plenitude e singularidade nem valoriza os sujeitos na tomada de decisão. Conforme salienta Saint-Maurice (1997: 5), «todas estas abordagens [estruturais] são relativamente determinísticas e rígidas em termos da decisão de migrar» que, em última instância, «deve caber ao indivíduo» (Jackson, 1991: 13). Este autor acrescenta, ainda, que é vulgar dizer-se que «a decisão de migrar é semelhante à decisão de casar», pois embora os sujeitos possam ter todas as condições objectivas para o fazer, é a eles que cabe a última decisão.

Muitos são os motivos que actualmente conduzem os sujeitos a imigrar. Subsistem os de ordem mais estrutural dos países de origem, que podem levar os sujeitos a imigrar mesmo contra a sua vontade; mas emergem outros, assentes mais na vontade e determinação dos próprios sujeitos de partir em busca de um qualquer objectivo, que pode ser de ordem pessoal, profissional, familiar, entre tantos outros. É por isso fundamental enquadrar a decisão migratória dos sujeitos «nos contextos, mais

ou menos próximos, que a influenciaram: os contextos que circundam os potenciais migrantes (família e amigos) e os contextos económico, político, social e histórico que enquadram o movimento» (Saint-Maurice, 1997: 5).

A partida nunca é um acto simples para os sujeitos, ainda que desejada e planeada, como é o caso da Neusa, da Nair e da Márcia. Vem carregada de sofrimentos, angústias e sacrifícios, como é o caso da Heloísa, da Olga e da Mariana. É um acto sempre complexo, seja qual for o projecto traçado à partida, pejado de significados, de sonhos, de expectativas, de decisões que mudam para sempre quem os experimenta. Por outro lado, cada sujeito tem uma forma singular de encarar esta mudança. Em contextos migratórios, a decisão de partir pode assumir contornos mais drásticos por colocar em confronto culturas e ideologias díspares. Esse confronto dá-se à chegada.

2. Vidas (Re)Partidas

A Neusa não sentiu muitos problemas na relação entre culturas, pois considera-se uma pessoa de muito fácil adaptação, filosofia que tenta passar ao filho.

«Eu tenho uma facilidade muito grande de adaptação. Ainda no ano passado nós recebemos uma proposta p'ra ir p'ra Lisboa e o meu filho a primeira coisa que disse foi “Pôxa, mãe, e os meus amigos?”, e eu digo “Faz novos... Olha o meu exemplo, e você ‘ta uma hora e pouco de viagem. Olha os meus amigos, onde é que eu os deixei... nove mil quilómetros de distância... amigos de uma vida inteira, mas amigos que são amigos não morrem, meu filho! Eles ficam lá... quando você precisar eles estão lá... e agora hoje com a Internet!”. Então, eu tento sempre passar essa cultura p'ra ele, que a gente tem que ‘tar sempre mudando, ‘ta sempre renovando, não se pode acomodar...»

Sentiu somente algumas dificuldades em adaptar-se à língua portuguesa que, apesar de ser a mesma do seu país de origem, torna-se bastante diferente pela pronúncia e diferenças nas palavras e expressões. Contudo, faz questão de manter a pronúncia brasileira e continua a usar termos brasileiros, além de ter adquirido portugueses. Esta adaptação ao vocabulário português em muito se deveu ao filho, que fala português de Portugal e necessitou de uma referência para poder aprender a língua:

«o que me chocou mais assim foi a língua»

«a dificuldade era só no vocabulário, por exemplo, calcinha aqui é cueca, camiseta é camisola... o brasileiro fala no gerúndio, já o português fala no infinitivo...»

«apesar das diferenças de vocabulário, que até hoje ainda sinto... Eu às vezes ‘tou a falar de uma coisa e quero falar de outra!»

«nós adaptamos o nosso vocabulário no dia-a-dia da nossa casa, para que ele [filho] pudesse se sentir mais à vontade no ambiente onde ele nasceu.»

«ainda hoje brincamos muito, ainda hoje é difícil para mim dizer frigorífico, eu digo sempre geladeira, e às vezes ele pergunta “Mas é geladeira ou frigorifico?”, e eu já digo “É qualquer um, vai lá, está lá dentro!” (risos)»

Sofreu com a diferença do clima, bastante diferente do seu país:

«Chegamos aqui no dia de Natal, 24 de Dezembro... saí do Rio de Janeiro com quarenta graus e cheguei aqui com menos quatro! (risos) Eu olhava ali no Teatro e tinha um termómetro, assim... e eu dizia “Não... o zero ‘tá no lugar errado!” (risos)»

Ao nível do espaço, compara a terra natal, uma vila pequena e rural, chamada Pimenta, com a cidade de acolhimento, Leiria, que é mais desenvolvida e tem outras escolhas culturais.

«onde morava era no interior não tinha teatro, não tinha cinema, enfim, a terra que a minha mãe mora nem semáforo tem, o que dirá teatro!»

«A minha mãe mora numa vila chamada Pimenta, que nem no mapa tem (risos), tinha cinco mil habitantes mas depois de eu vir embora ficou com quatrocentos e noventa e nove (risos). [...] É aquela vila onde se nada em rio, nós pescávamos o almoço, em que subíamos na árvore para comer a fruta, andamos a cavalo na rua, então era uma cidade completamente... rural»

Compara distâncias entre cidades de Portugal e do Brasil:

«Eu vou-te contar a história de Évora, que uma colega minha dizia que era muito longe... e eu pensei “Bem, deve ser uns mil e tal quilómetros...”. Quando ela disse cento e oitenta, eu disse “cento e oitenta, eu vou a pé!” (risos) P’ra namorar meu marido, eu viajava trinta horas de autocarro!»

Gosta de viver na cidade de acolhimento, Leiria, pois oferece-lhe uma boa qualidade de vida, ao contrário de Lisboa.

«falando em condições de vida, em qualidade de vida, prefiro estar cá. Aqui a qualidade de vida, principalmente em Leiria, é muito boa, tem uma qualidade de vida é espectacular, com excepção do estacionamento, que é sempre um caos... mas é tudo muito perto, é tudo muito acessível. Eu já morei em Lisboa também dois anos, e é muito mais complicado morar em Lisboa... mas gosto muito de morar cá.»

Relembra a sua terra natal, onde a pobreza continua a marcar a vida da sua família:

«por exemplo, eu chego lá e eu é que pago a conta do supermercado da minha sogra e da minha mãe, tenho que pagar a conta da luz, porque eu não vou pedir à minha mãe p’ra

comprar iogurte para o meu filho, ou cereais, que ele ama tanto... Eu é que vou comprar, não é? Então são coisas que, enfim...»

Encara o trabalho com seriedade pois considera-o uma fonte de cidadania muito forte para os imigrantes. Refere que usufrui dos serviços sociais como qualquer cidadão português:

«Se trabalha tem de pagar os impostos, se paga os impostos tem um direito como um cidadão normal, usufrui dos direitos e deveres de um cidadão normal...»

«pago como qualquer cidadão e também porque já estive de baixa, por doença da coluna, porque já estive de baixa por ter tido uma gravidez, não é? Somente por esse motivo, não por outros.»

Teve que aprender novas formas de trabalho em Portugal, apesar do ramo ser o mesmo.

«a rádio no Brasil é completamente diferente da rádio em Portugal, então é praticamente... tivemos que reaprender o método, uma forma de tentar entrar no ritmo português de fazer rádio.»

A vivência do encontro entre culturas e com o povo português tem sido muito positiva pois sempre foi muito bem acolhida pelos portugueses em todas as áreas da sua vida:

«Extremamente bem acolhida [...] Mas fui extremamente... fomos extremamente bem acolhidos.»

«Inclusive no local de trabalho, porque quando nós viemos p'ra cá, nós fomos trabalhar numa rádio, em que lá já trabalhavam pessoas, e essas pessoas nos acolheram muito bem e foram nos dando dicas de como é que nós poderíamos fazer»

A Neusa nunca sentiu nenhum tipo de preconceito por ser brasileira, mas confessa que não liga muito a este tipo de atitudes.

«Não, acho até que pelo contrário! [o sotaque não me prejudica] Nunca senti nenhum tipo de... preconceito, digamos assim... não (pausa). É assim, também ele pode ter passado ao lado e fez vista grossa, porque eu não sou de bater no peito...»

Contudo, passou por uma fase mais difícil porque não conseguia chamar casa a nenhum sítio, pois estava sempre em mudanças. Recuperou desse mal-estar, paradoxalmente, através da sua vontade de mudança.

«Essa é que devia ser a parte mais complicada... [chamar casa a algum sítio] Tinha alturas na minha vida que eu chegava assim no quarto... era só caixas de cartão... [...] Nós mudámos agora p'ra uma casa nova... Mas, nos primeiros dias chorava... nas primeiras vezes que mudei... não sabia bem o que sentir... mas depois comecei a pensar “Mas p'ra que é que eu ‘tou chorando?”. A casa não era minha, era alugada, enfim... ‘tava a desperdiçar lágrimas... Tenho uma filosofia de que quando a gente muda, a gente muda p'ra melhor, toda a mudança é bem-vinda... Então eu acredito que quando é p'ra mudar é p'ra mudar, quando é p'ra acontecer é p'ra acontecer, se tiver que voltar a gente volta... Não tem que ter vergonha de admitir que você errou, é melhor você tentar e não dar certo do que você ficar pensando a vida inteira “E se eu tivesse feito, e se eu não tivesse feito?”»

Ainda hoje sente falta dos convívios familiares ao domingo:

«O que nós mais sentimos mais falta são os almoços dos domingos em que toda a gente vai almoçar à casa da mãe, da sogra, da tia, do irmão... então, o domingo p'ra nós é o dia mais, digamos, difícil...»

Sente-se bem e gosta de estar em Portugal, por isso a imagem que transmite aos outros é positiva, e não gosta de ouvir falar mal do país, que também já sente como seu:

«é muito bom, tanto que ‘tou aqui há tantos anos e pretendo ficar, que se não fosse bom eu não estaria aqui, por melhor que fosse o meu salário... Então, eu também tento passar uma ideia boa, porque é aquilo que eu sinto, é aquilo que eu vivo. Gosto de estar aqui, adoro estar aqui, não admito que ninguém fale mal (risos)»

Na gastronomia refere que tinha uma ideia muito diferente do bacalhau, que partilhava com a família. No Brasil cozinhavam o bacalhau misturando ingredientes brasileiros, como o coco. Quando chegou a Portugal descobriu que gostava muito desta iguaria tão portuguesa e percebeu que no Brasil não sabiam cozinhá-lo da melhor forma:

«nós só comíamos bacalhau na sexta-feira da paixão porque, além de ser caro, só na sexta-feira da paixão é o único dia em que não se pode comer carne, então o meu pai só gostava

de bacalhau com côco, é uma mistura... (risos) colocava um pedacinho de côco, era bacalhau com tomate e côco, e nós não gostávamos, comíamos sempre omeleta»

«E depois, [...] achava que ia ter dificuldade na comida, visto que todos nós pensamos que a comida tradicional era bacalhau, pronto, então... (risos) mas depois cheguei à conclusão que era lá que não sabia fazer bacalhau! Então, quando cheguei aqui era um bacalhau completamente diferente e hoje gosto muito de bacalhau.»

Gosta tanto da comida brasileira como portuguesa. Cozinha as duas em casa e todos gostam:

«eu gosto muito da comida portuguesa, é uma delícia, e então o bacalhau... Lá em casa comemos de tudo, é tudo de boa boca, como se diz aqui (risos) .Cozinho comida portuguesa e comida brasileira, adoro as duas... e aqui é fácil encontrar os ingredientes...»

Apesar do primeiro impacto com a música portuguesa, em casa ouvem-se as duas influências musicais:

«Depois, eu lembro que eu ouvia GNR, com a “Ana Lee”, e não entendia nada... e dizia p’ra minha colega “Mas o que é que ele ‘tá a falar numa banheira...”, e ela dizia “Ai, não tem nada a ver, não...A música é assim mesmo!”. E eu pensei, pronto, é tudo igual, porque no Brasil também tem músicas que você não sabe...»

«A música é presente lá em casa tanto a brasileira como a portuguesa»

Através do futebol, desporto muito comum nos dois países, consegue perceber-se a sua ligação às duas culturas. Torce igualmente pelo Brasil e por Portugal, pois identifica-se com ambos os países:

«É assim, eu ganho dos dois jeitos! Se Portugal ganhar, eu ganhei, não é? Se o Brasil ganhar eu também ganhei, porque eu tenho cinquenta por cento de sangue de cada um nas veias, então, acho que no último mundial nós sofremos bastante. Quando o Brasil perdeu, ok, vamos torcer então por Portugal. Agora se algum dia a final for entre um e outro, é o que eu te disse, qualquer um dos dois que vença, eu vou ganhar de qualquer jeito, eu vou festejar de qualquer jeito, duplamente, primeiro e segundo lugar!»

Mantém o contacto com a cultura brasileira:

«sempre, através... o meu filho pratica capoeira, que é uma dança, levada pelos africanos para o Brasil, e eles cantam, dançam... através de telenovelas, através de Internet, dos jornais, que nós acompanhamos e através das músicas brasileiras, o samba, o pagode...»

Assim como faz questão de manter o contacto com a família no Brasil, pois considera-a um pilar na sua vida:

«mantenho o contacto com todos! Se eu abrir aqui no computador e mandar um beijo me respondem logo! As filhas e os filhos desses sete primos, e alguns até netos, me chamam de tia! E eu não sou tia deles, sou prima, e prima de segundo grau... mas me chamam de tia. Têm muito carinho por nós, pelo meu filho... 'tão sempre a perguntar... Então, somos muito unidos e p'ra mim isso é muito importante! Se eu pedir socorro vem todo o mundo, sabe? Pode passar um ano sem falar, o que é difícil (risos), mas se eu falar e dizer preciso de uma ajuda, física, psicológica ou financeira, juntam todos!»

A família também a visita em Portugal e ela gosta de mostrar o país aos familiares:

«A minha mãe chega a semana que vem de férias! A minha mãe, ela já esteve aqui quando eu tive o meu filho para me ajudar no parto e nas coisas... e agora doze anos depois eu convenci-a a vir passar férias comigo, a minha irmã também vem...tem vinte e três anos, é a mais nova, e tenho outra mais velha, mas que não vem.»

«agora vou fazer um roteiro com a minha mãe, vou levá-la em Óbidos, em Fátima, em Sintra, nesses lugares, p'ra tirar muitas fotos...»

«Mas todo o mundo gosta, é fã, quer vir aqui passear...»

Também ela vai ao Brasil pelo menos uma vez por ano e em todas as visitas que faz à sua terra natal é sempre bem recebida:

«E ainda hoje, quando eu chego na cidade o padre anuncia na igreja que eu cheguei, me chama lá em frente no altar e eu tenho que dar... “Olá pessoal, tudo bem? Como estão? É um prazer estar aqui de volta...” (risos)»

Quando visita a terra natal com o filho todos sentem curiosidade de o ouvir falar, pois tem pronúncia portuguesa. Com ela isso não se passa porque faz questão de manter a pronúncia brasileira como característica sua:

«Ele tem pronúncia portuguesa e quando nos chegamos em férias na casa da minha mãe, como eu disse é uma vila muito pequenininha, faz fila na porta da minha casa para o ouvir falar.»

O filho é um elo de ligação muito forte com Portugal e a cultura portuguesa. Ela e o marido fazem questão que ele se sinta português, uma vez que nasceu em Portugal, mas também querem que ele conheça o Brasil, terra natal dos pais:

«Ele [filho] se identifica muito mais com a cultura portuguesa. Por exemplo, ele sabe cantar o hino nacional português, mas não sabe cantar o hino nacional brasileiro. Visto que ele passa tantas horas na escola, entra às oito da manhã e sai às seis da tarde, sem contar com os tempos livres, aulas de natação, etc. Ele se adapta muito melhor à cultura portuguesa, mas nós quisemos isso. [...] Para o Brasil ele terá muitas oportunidades quando ele for lá de férias, e conhecer a cultura, e conhecer o hino nacional, se for o caso ou, o que quer que fosse.»

A educação que passa para o filho baseia-se no seu espírito livre, pois quer que o filho se sinta bem no mundo, seja no Brasil, em Portugal ou noutro país. Também por isso ela e o marido pediram a dupla cidadania. Não quer que ele passe por situações problemáticas de imigração:

«E acho que vai ser muito bom p'ra ele por isso foi que nós decidimos apostar na dupla cidadania, porque se amanhã ele quiser morar lá onde a minha mãe mora, que nem semáforo tem, ele mora, mas se quiser morar aqui ou em qualquer lugar da comunidade europeia também tem essa possibilidade. Ele não vai ser como muitos dos meus conterrâneos que estão por aí a trabalhar ilegalmente, arriscar a vida, e essas coisas todas... não é esse o futuro que quero para ele...»

É solidária com outros imigrantes ou com pessoas que precisam de ajuda em Portugal:

«Lá em casa quando eu faço as compras eu tento dar coisas p'ro orfanato que pode dar p'ra imigrantes ou outras pessoas [...] E quando eu dou p'ra pessoa eu digo "Olha, aquilo que você achar que não serve p'ra você, deita fora, ou faz o que quiser...", porque coragem eu não tenho de deitar fora. [...] Porque mesmo você achando que não serve p'ra você, ainda serve p'ra muita gente!»

É católica. A religião é uma fonte de conforto. Em Portugal descobriu Fátima, que gosta de visitar nos dias mais calmos. Reza todos os dias e acredita que é uma pessoa abençoada. Não procura essa paz na religião só porque está imigrada, pois sempre o fez.

«Sou católica, vou muitas vezes a Fátima, vou à missa sempre que posso aos domingos... [...] eu rezo todos os dias, o meu filho também, agradecemos pela comida, pela bebida, por dormir, por acordar...»

«Nós precisamos de alguma coisa em que acreditar, não é? Nós precisamos de... seja um ser onnipresente, ou uma entidade qualquer que nós precisamos acreditar... [...] Eu não sou fanática, acredito, sou uma pessoa abençoada, acho que ele me dá muita coisa e agradeço sempre, não sou ingrata, agradeço sempre...»

«E p'ra mim é um grande apoio, mas não por estar aqui em especial, sempre fui assim.»

Quando chegou não se identificou com a forma de ver a vida dos portugueses, considerando-os pessimistas. Contudo, através do contacto e das vivências conseguiu perceber melhor essa postura, apesar de continuar a não se identificar com ela e a manter a sua postura mais optimista:

«Eu acho os portugueses um povo muito fantástico. Acho que quando cheguei aqui há dez anos atrás, eram muito pessimistas, vestiam-se muito de preto, diziam sempre que 'tá tudo mal, que 'tá tudo mal... e aquilo para um brasileiro que é totalmente o oposto, que diz sempre que 'tá tudo bem, Graças a Deus, que 'tá tudo óptimo, é difícil de você alinhar, perceber mas, ao longo dos anos, vai-se percebendo que a cultura, que o jeito de viver, e que as dificuldades do dia-a-dia tem uma certa razão de ser. Hoje eu entendo muito melhor o 'tá mal, mas mesmo assim ainda não consegui dizer 'tá mal, eu nunca digo, digo sempre que 'tá bom e a tendência é sempre melhorar, porque eu acredito nisso.»

«Esse pessimismo era mais, como é que eu vou dizer... literário, digamos, mais da boca para fora, do que na realidade. [...] Ou seja, se você dormiu, se você comeu, se você consegue ver, se você consegue ouvir, há sempre um motivo para 'tar bem, né? Penso eu.»

Da mesma forma, os portugueses também têm uma imagem estereotipada por brasileiros:

«A imagem que os portugueses têm dos brasileiros, eu acho que é uma imagem de que ‘tá tudo bem, ‘tá tudo ótimo, Graças a Deus, que os brasileiros, pensam sempre, que tudo acaba numa cervejinha, numa pizza, acho que tem um fundo de verdade, porque por mais problemas que nós tenhamos ao fim do dia, sempre tentamos ultrapassá-los [...]. Mas lá está, tudo depende da cada pessoa.»

A **Heloísa**, não vindo por vontade própria, sofreu muito no início para se adaptar à nova vida, pois sente muitas saudades da sua terra e da vida que levava. A ruptura com tudo o que deixou para trás foi difícil de superar, considerando que fez um grande sacrifício em prol da filha e do neto.

«É... foi um sacrifício... ainda mais quando você percebe que vai sair, abandonar a sua terra... e quando aconteceu... tudo muda! (pausa)»

«Ah, ninguém sabe! Me custou muito... eu só vim porque era uma filha e p’ros filhos a gente não nega ajuda, não! Eu aprovei quando ela veio procurar uma vida melhor, por isso... a gente... mas a gente ficou sem chão... foi, foi isso.»

Quando chegou, não encontrou o país que imaginava, o de um Portugal rural, transmitido pela comunicação social, que afinal não existia:

«Não, não era assim como eles falavam, né? Porque a *media* fala muito mais do Brasil aqui em Portugal do que Portugal no Brasil, dá p’ra você entender? Se bem que lá tem uma comunidade muito grande de portugueses, mas o que é que a gente sabe? Era do vinho, do fado, e que as portuguesas não se depilam (risos). Como eu ‘tou nessa profissão eu ouvia isso...»

«Não, não... que eu pensei que eu chegasse aqui e ia ver essas mulheres na rua, que elas... mas aí não é assim. Eu reparei que realmente andam mas é só nas festas do folclore, faz parte da tradição... mas eu pensava que ia achar aqueles homens com barrete, aquilo assim... aquela roupa tradicional... e que andavam vestidos dessa maneira, mas a culpa é que...»

Reconhece que vive com melhores condições em Portugal mas tem dúvidas se o esforço valeu a pena pelas dificuldades que passou:

«É... na cabeça que muda tudo, né? Não é só a vida do dia-a-dia... A minha filha me diz assim: “Mamãe, mas aqui tem mais condição, a gente vive com mais segurança...”. Eu vejo

que ela... eu vejo que tem razão em certas coisas... Ah, mas a gente sente diferente! É outra mentalidade... e eu vou ver e não 'tá assim tão bom, não... a gente deixa tudo p'ra vir procurar uma vida melhor mas depois a gente vê que não consegue ficar muito melhor... E eu me pergunto: "Vale a pena?" (pausa) Eu não sei... romper com a nossa família, romper com as nossas vidas e mudar tudo... Eu encontrei aqui muita dificuldade, só agora consegui...»

Distingue a forma de vida que tinha no Brasil da que pode levar em Portugal, mas mostra que consegue recriar as suas vivências:

«lá nós vivemos de outra maneira, a gente gosta da natureza, de colher os frutos que a terra nos dá p'ra nos alimentar na hora, é a ligação com a natureza, a terra... A gente... não tem mal se suja a mão! As pessoas na minha terra têm essa ligação forte, a gente gosta de sentir o cheiro da terra molhada, o cheiro da fruta nas árvores.... Ah... e há melhor do que tirar o fruto da árvore e comer? Eu costumava fazer isso. Aqui não tenho árvore mas compro e venho saboreando no ar livre.»

Encontrou grandes diferenças entre a cultura portuguesa e a brasileira e os modos de vida dos dois países, reconhecendo que sente falta das rotinas que tinha na sua terra natal:

«agora o que eu particularmente acho difícil é a pessoa... é muito fechada, vocês não costumam ir na casa dos outros, dos amigos... vocês marca, telefona, avisa, p'ra poder ir, né? Lá somos mais sem problema, aparece na hora...»

«Vocês aqui, o pessoal, o português, adora bares, restaurantes... come-se muito fora, gasta muito dinheiro com isso e nós, lá no Brasil, não... levamos tudo p'ra comer em casa, sabe... é o pequeno-almoço... o café da manhã, no jantar... a gente só sai p'ra comer fora em épocas especiais.»

«Lá na minha terra a gente vive mais na rua, dá p'ra entender? Nos fim-de-semana fica à porta de casa, conversando, lendo... Eu gosto mais de ler do que ir p'ro café... mas aqui não se lê muito, né? As pessoas não têm o hábito de ler, o português é... isso é uma coisa que eu estranhei também. Apesar que no Brasil temos também muito analfabeto, mas Portugal por ser pequeno também tem muito analfabeto e as pessoas... nem os adolescentes, nem as pessoas maduras gostam de ler, e os pais não estimulam este gosto p'ra criança... e no Brasil não, nós lemos muito!»

Estranhou o clima e a consequente maneira de vestir. A língua, apesar de ser a mesma, causou-lhe algumas dificuldades no entendimento devido ao vocabulário e à pronúncia.

«Olha, a gente é muito diferente... É assim, p'ra já, é o frio! É... o Inverno frio que a gente nunca tem, né!? Tem sempre boa temperatura, não frio como esse daqui. E depois isso... até na maneira de vestir é muito diferente da nossa... pronto, derivado disse, né? Mas... tem a própria linguagem, diz que somos muito parecidos mas na realidade somos muito diferentes! Falamos a mesma língua, né? Mas na realidade... e até falando os portugueses não nos entendem, e vice-versa... quando eles fala “Desculpa, não entendi!”.

Contudo, reconhece que os portugueses falam melhor que os brasileiros:

«porque eu acho que vocês falam correctamente, é melhor, é mais, é... a linguagem é mais explícita do que nós, nós temos muita... o estilo figurado, é... falamos uma coisa mais num sentido figurado...»

Distingue os portugueses dos brasileiros no seu modo de viver e encarar a vida:

«Olha, é assim, eu agora... agora, dou-me muito bem com os portugueses mas acho ele um povo frio... e não é muito acolhedor, e eu gostava que ele tivesse o espírito do brasileiro.»

«É como a gente é... um povo caloroso, cheio de vida, alegria... sempre pensando positivo. Aqui lamentam muito... põem defeito, nunca ‘tá bem como ‘tá!»

Contudo, encontra qualidades no povo português e associa o seu “fechamento” ao clima que, no Brasil, ajuda à interacção das pessoas:

«Aqui tem tudo, como no Brasil... tem pessoas boas e outras de mau carácter... mas eu vejo que o povo português é muito trabalhador, é ainda um povo... eu acho ele honesto, sabe, porque acha coisas perdidas e devolve, é... é solidário quando querem, é solidário, pronto tem essa, essa... mas depois eu acho que, deve ser o clima porque diz que as pessoas ficam muito fria porque vocês não abre porta, vocês não abre janela, é tudo muito fechado desde muito cedo, né? Tudo aqui... deve ser o Inverno que causa isso tudo, porque lá nós tem muito sol, é... a gente é o tempo todo na rua e aqui não, a gente tem que passar oito meses fechado, então eu acho que isso dificulta o relacionamento, entre... p'ra interagir pessoas com pessoas, é... mas o povo é bom, tem o lado bom que eu gosto.»

Sente que os portugueses não recebem e não tratam bem os imigrantes, tendo uma ideia estereotipada e negativa dos brasileiros. Não gosta desse rótulo e acha-o injusto, pois considera-se honesta, bem como à sua família.

«É assim... que o povo português não gosta de imigrantes, é... não se dá bem com estrangeiro, né? E sendo que é um povo que emigra muito, em cada país do mundo tem um português! Então eu acho que eles deveriam receber melhor os imigrantes. É... faz todos parte desse mundo... E dizem que somos um país irmão... mas irmão não trata assim...»

«o povo português acha que somos marginais, que as mulheres são prostitutas e os homens são marginais. E é isso.»

«O povo não é muito... né? (pausa) É distante, eu sinto isso... [...] Fazem ideia errada da gente e depois... nem querem saber mais, já estão dizendo mal... Todos os problemas são os imigrantes... Se um imigrante faz alguma coisa ruim todos os outros ficam na fama... E do povo brasileiro é isso que pensam. Tem mulheres que vendem o corpo p'ra viver mas não tem portuguesa a fazer esse serviço? Não tem marginal português?»

«[Sinto-me] Mal, claro que não é bem assim, né? [pensarem que os brasileiros são todos iguais] Todo o lugar tem o seu lado bom e lado negativo. Mas aqui... aqui em Portugal parece que põe tudo no mesmo saco. Na minha família, a gente é honesto, não faz mal a ninguém...»

As dificuldades sentidas no processo de legalização, a falta de apoios à imigração e as diferenciações entre os imigrantes com outro estatuto social, não contribuem para um sentimento de pertença.. Este mal-estar poderia ser atenuado se fossem dados mais apoios aos imigrantes mais carenciados:

«há muito preconceito... não dá p'ra sentir mais a cultura do país...»

«É... [a legalização] foi muito demorado, muitas multas, correndo p'ra pagar. [...] e tudo custa dinheiro, foi só pagar, pagar... só chamavam a gente p'ra isso. No mais, não dão atenção, nada... [...] e é tudo tratado do mesmo jeito, sem compaixão. E ainda sinto isso nos serviços... Porque nós não temos... não temos direito a nada. Só em pagar segurança, serviço de saúde, pagamentos e mais nada!»

«pelo menos que a gente pudesse comprar a casa onde a gente vive, porque eles pedem que a gente tenha uma pessoa para... para... ser fiador... e emigrante não tem ninguém aqui no país que possa ser fiador, então, a gente fica de pés e mãos atadas, não compra nada e vive

de renda. [...] pelo menos, é... equiparar um bocadinho as leis, porque quando eles querem legalizar as pessoas que querem, que servem p'ra eles, tipo jogador de futebol, eles facilita a vida do imigrante que joga, né? Porque vai trazer alguma coisa de benefício p'ra eles, mas p'ros outros trabalhadores que também trazem esse benefício, dificultam a nossa vida e não devia... porque se pode fazer p'ra uns, porque que não pode fazer p'ra outros? Então, essa lei não é p'ra todos, é p'ra alguns!»

No início, não se sentiu acolhida mas com o passar do tempo foi-se adaptando à nova vida e encontrando o equilíbrio entre culturas. Esse equilíbrio é conseguido através do contacto com a sua família e com o seu país:

«Não, não [me senti acolhida pelo povo português]... a princípio não, mas, depois as coisas foi arranjando...»

«Ah, sinto, eu tento sempre saber o que se está acontecendo lá... não passo sem isso. Já que não pode ir, né? A gente fala no telefone com a família... com alguns amigos também... vê as notícias do Brasil... meus filhos me mostram no computador as notícias da nossa terra, 'tá tudo lá! É muito bom isso da internet...

Afirma a sua identidade brasileira em Portugal e tenta manter a cultura brasileira em todos os contextos, dentro e fora de casa, seja no modo de falar, na comida que faz diariamente, na música que gosta de ouvir, na religião que pratica. Contudo, admite que gosta de ouvir fado, música tipicamente portuguesa:

«Sim, sim, tanto na comida, no modo de falar... e quero continuar a ser brasileira! Nós somos brasileiro o tempo todo, 24h por dia, tanto na rua como em casa, não tem porque... A comida em casa... só como comida brasileira, só. E trouxe também a cultura religiosa, né? Que é Iemanjá, é... que é que a gente, que nós cultuamos. Eu sou afeiçãoada a ela e tem inclusive aqui um grupo de brasileiras que faz as rezas comigo, fazemos os rituais, seguimos essa fé... eu sou espírita, que é uma coisa mais comum no Brasil, né? Que mais?... As músicas... só ouço música brasileira, mas tem algumas portuguesas que eu gosto, alguns... gosto do fado, por exemplo, é muito bonito como cantam...»

O recurso a objectos de culto ajuda-a a manter a cultura brasileira e a manter a ligação com a sua família e o seu país:

«Num canto, em cima de um móvel, podiam ver-se algumas figuras religiosas e, entre elas, uma moldura com uma fotografias dos filhos.» (notas de campo 6)

«Quando estava de saída, a Heloísa chamou-me para perto de uma mesa no corredor, onde havia várias fotografias em molduras. Afirmou estar ali toda a família e apresentou-me um a um: os pais, as três irmãs e o irmão, o marido com ela mesma, uma irmã do marido, o filho, a filha mais nova, a filha mais velha com o marido e o neto.» (notas de campo 9)

Teve que trabalhar em vários sítios, fora da sua profissão para conseguir o sustento, tentando conciliar essas actividades com o cuidar do neto a seu cargo:

«Olha menina, foi no que pegava! Ajudei aí na limpeza de café e restaurante. Teve aí uma proposta p'ra ir p'ra uma fábrica, mas eu não aceitei... não tinha forma de ir e depois ficava sem tempo p'ro meu neto. A minha filha 'teve estudando, num curso desses de... é, pós-graduação, como chamam, e depois começou a trabalhar. Só que não tinha condição p'ra pôr o bebé no infantário, por isso eu tomava conta do menino e não podia ficar fechada o dia todo... Teve também uma senhora, que ficou minha amiga aqui, que costurava e eu ajudei ela nesses trabalhos e era bom, porque eu fazia tudo em casa e só levava nela p'ra terminar. Fiz também limpeza em casa particular...»

Após seis anos em Portugal, conseguiu instalar o seu próprio negócio com a ajuda da filha. A dificuldade de encontrar trabalho e o gosto pela profissão foram as razões para o fazer:

«era a mesma profissão que tinha no Brasil, sempre quis ser esteticista e assim foi, consegui... Só que aqui eu tinha mais dificuldade em arranjar trabalho. Aí eu primeiro trabalhei, era... por outrem, para outras pessoas, só depois é que eu comecei a trabalhar p'ra mim mesma.»

«É, p'ra trabalho é, muito... muito difícil mesmo. Já passei da fase dos jovens, ninguém quer mais ninguém dessa idade p'ra trabalhar... também por isso criei esse gabinete.»

O trabalho foi uma forma de conhecer pessoas e de se integrar mais facilmente na sociedade, apesar das dificuldades iniciais para ultrapassar o preconceito e a desconfianças dos portugueses:

«As clientes foram aparecendo... Já tinha gente que sabia da minha profissão, todas as pessoas que eu trabalhei eu falava isso, e tinha umas que até arranjava sobancelha, unha... Aí, ficaram clientes. Eu fiquei feliz com isso! Depois a palavra passa, se comenta... muitas brasileiras vêm aqui, as portuguesas foi mais complicado, não confiavam... Agora que não 'tá bom como no começo, as pessoas 'tão sem dinheiro... vai dando p'ro gasto...»

«As pessoas diferentes não têm muito valor na sociedade, mesmo trabalhando, sendo honesto...»

«É... isso é a minha vida aqui [gabinete de estética], o meu sustento também... e é uma coisa que eu gosto muito, sempre gostei muito desse trabalho, da convivência com as clientes...»

Assim, reconhece que precisa dos portugueses para viver bem e conseguiu fazer amizades:

«ainda tem gente boa aqui... eu tenho alguns amigos, não muitos... mas conheço muita gente já... gente boa. »

«A gente precisa das outras pessoas... eu gosto de estar bem aqui, que é onde eu vivo, de conviver com as pessoas... e eu acabo conhecendo gente que vem ao gabinete... que me pedem p'ra fazer as rezas...»

«e precisa da ajuda dos portugueses p'ra viver... já que 'tá aqui quer viver de bem.»

Considera que, por um lado, a sua idade e estado civil, casada, foi mais fácil a sua integração na sociedade em geral mas, por outro, a idade a par da nacionalidade e condição social, dificultou a sua vida profissional:

«essa idade não é bom p'ra emigrar.»

«É assim, pela minha idade e pela minha posição de casada, de mãe foi mais fácil a integração. Eu conquistei amigos, mas... a nível mesmo profissional eu tive que lutar muito p'ra mostrar aquilo que eu sei fazer para que os portugueses acreditassem em mim. Porque aqui vale muito é... o diploma, vale muito é...o *status* que a pessoa tem. [...] que não me abre as portas, né? A única maneira de abrir portas em Portugal é essa... feche, empurre ou abre... são só as portas que eu conseguir abrir... E depois sou mais velha, isso no trabalho... [abana a cabeça num gesto de desânimo]»

Nunca se sentiu discriminada pessoalmente e concretamente, até porque considera que na sua idade isso é mais difícil de acontecer. Contudo, sente-se discriminada pela discriminação de que as filhas foram e são alvo.

«Com a minha pessoa particularmente eu não tenho nada a dizer... Mas com as minhas filhas sim. Elas são é... discriminadas, é... são às vezes são perseguidas. E elas chegam em

casa, reclama, chora... e fala que não conseguiram amigos, é... eles mandam embora e... da idade delas é mais complicado... Deve ser por isso... eu sinto como se fosse comigo mesmo, é injustiça! Porque... acho que não tem muito brasileiro da minha idade aqui... 57 anos... acho que tem mais é jovem e os jovens não se liga muito, mas eu conheço um pouco, e sofrem muito, por acaso... E essa comunidade se sente perseguida, injustiçada e sofre muito mesmo... não tem oportunidade nenhuma! Nada! Porque eles falaram, porque é assim que eles reclamam... eu realmente, pela idade e pela vivência, não dá p'ra isso, né?»

Apesar das diferenças encontradas e da sua vontade férrea em manter a sua cultura, vai incorporando em si alguns aspectos da cultura portuguesa, influência também que os filhos exercem em si:

«É... agora já 'tou ouvindo muito o fado... e pelos meus filhos, é... já vou ficando com outros hábitos, de acordar mais tarde, mas só poucas vezes, que eu 'tou acostumada a levantar cedo no Brasil... mas aqui o horário é diferente e... olha, já tou indo p'ró café também... (risos) Já 'tou deixando meu dinheiro aqui... mas acho que é... é bom, sair... porque aqui a gente não saia muito.

As filhas mais velhas identificam-se com a cultura brasileira, mas o mais novo sente-se português. Não admite que o filho seja o único diferente em casa, o “português” da sua família.

«Todos somos brasileiros... Lá em casa só ele que é assim... Parece que o que as outras pessoas falam p'ra ele é mais importante que o que a gente fala...»

«Tem momentos que ele não entende muito bem a posição dele... ele se intitula português, ele acha que é português! A hora que ele descobrir você vai ver...»

«É... ele viveu toda a vida dele aqui, né? Eu percebo... mas foi no Brasil que ele nasceu e esse é o país dele... e a gente um dia vai voltar e ele irá também...»

« mas o meu filho acha-se português... odeia a minha comida, não gosta da música brasileira e quer... eu outro dia falei p'ra ele: “Canta aí meu filho, p'ra mamãe ouvir um bocadinho o hino”, e ele: “...Às armas, às armas”, e eu falei: “Isso não é seu hino meu filho, eu sinto muito! Isso aí é daqui, o nosso é outro!”, e ele “Ah, não gosto”. E outro dia 'tava uma cliente aqui e disse “Ah, vou ao Brasil dona Heloísa, vou passear...”, e ele “Cuidado, hem, cuidado, lá no Brasil é o maior perigo, você vai arranjar uma bala perdida”... Eu falei: “Você não fala assim do seu país, meu filho!”. Não... ele odeia tudo o que vem do Brasil...»

Remete esta identificação do filho, que considera um erro, para uma falha sua de acompanhamento na educação que lhe transmitiu, como no apoio escolar que não lhe conseguia dar por não ter os mesmos conhecimentos:

«Acho que eu preciso de passar mais coisas p'ra ele, sabe... acho que esqueci... porque esqueci desse lado, ele vai p'ra escola e ele fala, ele diz que a dificuldade é lá em casa... e que se eu for falar português como deve ser, como manda o figurino, que vocês não me entendem... Ele diz "Eu tenho pais brasileiros mas eu sou português", e eu falo "De que jeito você conseguiu isso?". Diz que vai fazer a tropa e tudo... quero ver.»

«É... p'ra estudar, por exemplo, a escola, eu não sei ensinar o meu filho, há esse problema. Vocês têm uma maneira diferente de educação, entendeu? Nossa maneira de estudar, de ensino, é diferente, muito diferente... desde a pré até aonde que eu sei, né? E eu não consegui ensinar o meu filho, porque é muito diferente... então ele teve problema na escola e, então, eu deixei que ele interagisse mais lá com a professora e se entendesse... ele, então, se adaptou melhor... que se eu ficasse me metendo ele podia complicar a vida dele na escrita...

Encontrou diferenças no modo de viver e nos hábitos da família do genro, português, mas sempre encontraram forma de conciliar as influências culturais sem se anularem:

«É, são gente boa... Só que certos momentos era... faz as coisas diferente e 'teve que combinar p'ra dar tudo certo... tem essas diferenças...»

«Ah menina, coisas que tem... já nem lembro mais! É...na comida, a gente só faz comida brasileira, faz questão e quando as famílias se junta tem que ter as duas comidas... Aqui tem outras maneiras, de festa, essas coisas... É as culturas, são diferentes, a gente 'tava conhecendo... Mas não levanta onda, faz das duas maneiras! Sempre foi assim.»

A filha e o neto são a razão da sua vinda para Portugal e são agora também um elo de ligação forte a este país. São também a razão porque lutam contra as injustiças que sentem.

«A gente veio assim, nesse fogo, atirou tudo p'ra pegar... Mas esse meu neto fez a gente esquecer muita coisa... e noutro lado lutar mais pelos direitos da gente aqui! Que tem muita coisa que 'tá com muita injustiça... Mas é como tem que ser! (pausa)»

«É, é um menino abençoado! Foi um contentamento assistir ele... deu muita alegria p'ra gente.»

Através da sua posição em relação ao futebol, desporto muito comum nos dois países, revela as suas pertenças culturais:

«Claro, no meu ponto de vista, o Brasil... Não posso negar as cores!»

Mas, no final de tudo, são as saudades que marcam a sua vida:

«Sinto, sinto... essa saudade está sempre comigo... e ficará!»

A Nair veio sozinha para Portugal, e ter família à sua espera foi o apoio de que precisava quando chegou ao novo país:

«fiz a viagem sozinha mas não 'tou sozinha cá no país, porque a maioria das minhas famílias estão aqui e foram todos buscar-me ao aeroporto, as minhas tias, o meu tio e dois primos! Fiquei muito feliz quando os vi lá, ainda me lembro desse dia, fiquei muito emocionada e feliz, era um sábado, em Lisboa... (pausa)»

Os tios e primos, imigrados em Portugal há mais de uma dezena de anos, criaram um elo de ligação forte com o país de acolhimento, transmitindo-lhe segurança.

«É, eles já estão aqui em Portugal há... treze, catorze anos, muito tempo, por isso...»

«os meus tios já conheciam o país e sabiam como se vivia aqui, como eram as coisas... a gente lá temos ideias de como são as coisas aqui, mas é outra coisa saber mesmo a realidade.»

Quando chegou sofreu muito por não conhecer ninguém em Leiria, com as saudades sempre presentes e com o facto de estar longe da família em Cabo-Verde e dos tios em Portugal, que moram perto do Porto. Sentia-se num espaço vazio, já não no seu país e também ainda não no novo:

«Lembro que eu estava muito sozinha quando cheguei, chorava muito, não tinha... como disse, ainda não tinha muitos amigos e tinha que falar mais vezes com a minha família lá. Mas a minha família cá é muito boa comigo, não posso esquecer isso.»

«Quando cheguei cá passei algumas dificuldades, aqui em Leiria... porque é... é lá perto do Porto que estão todos... Tive algumas dificuldades aqui pelo motivo de não conhecer ninguém... sentia assim... às vezes, sozinha... quase todos os dias começava a chorar, porque sentia... como já disse, sentia-me sozinha... (pausa) andava perdida aqui... e cá dentro, em mim, percebe? Porque não sabia o que sentir, era mesmo isso, não sabia se estava bem ou mal, umas vezes era uma coisa, outras vezes outra... era uma grande confusão, porque são muitas saudades, parece que tinha um vazio muito grande, olhava para as coisas e não sentia nada, aqui nada era meu, não tinha identificação com as coisas e as pessoas... era tudo estranho e parecia que ainda 'tava lá na minha terra só que já 'tava aqui... (pausa) A minha cabeça estava assim... parece que estava ligada lá na minha terra ainda e já eu estava cá em Portugal... agora já não sinto isso tantas vezes, já passou mais um bocado, acho... (pausa)»

Demonstra que gostaria de estar mais perto da família que vive em Portugal, apesar de se verem e manterem o contacto regularmente. Esse contacto transmite-lhe alegria e dá-lhe mais força e motivação para a sua vida em Portugal. Assume que esta forte ligação à família se deve às saudades que sente e o contacto mais directo com os familiares representa um grande conforto para a sua fragilidade.

«A gente junta-se nos fins-de-semana e em algumas férias, quando podemos...»

«os meus tios preocupam-se muito comigo, falamos durante a semana [...] Às vezes é difícil 'tar longe, percebe? (pausa) e quando falamos fico mais animada, dá-me mais força para passar as dificuldades e as saudades que sinto...»

«É outra coisa quando 'tou com eles... é sempre uma festa, muita comida e música! Fico mais perto de casa, é uma alegria muito grande mas tenho pena de não ser muitas vezes, com as aulas todas e tenho trabalhos e testes, preciso concentrar-me para conseguir boas notas... eu gostava era de viver com eles...»

A ligação à família é mais intensa e precisa dela para se sentir bem consigo mesma:

«Tenho alguns amigos e os colegas da turma... Alguns são de Cabo-Verde também, mas não é a mesma coisa que família, a família é do coração! (pausa)»

Reconhece que foi mais difícil lidar consigo nesta nova situação do que propriamente adaptar-se à cultura do novo país:

«Eu não foi muito difícil eu habituar-me à cultura portuguesa... Foi pior habituar-me a estar sozinha e longe de tudo, foi mais complicado comigo...»

Reflectindo sobre sua relação com as duas culturas, reconhece as diferenças, mas conseguiu encontrar um equilíbrio, até porque não podia esquecer os motivos que a trouxeram ao novo país:

«são países muito diferentes, com culturas muito diferentes... Acho natural que eu sinta essas dificuldades assim de... para me adaptar à vida daqui, dos portugueses, ao que as pessoas costumam fazer nos seus dias, onde costumam ir, como passam o tempo... essas coisas... são realidades muito diferentes na minha cabeça... mais agora que eu estou a acostumar-me aqui. E eu 'tou a gostar, e acho que... é, eu posso dizer que agora eu estou a gostar mais, porque já não é aquele choque... quando eu cheguei sim, aí eu pensei "Será que vou ser capaz?". E quando vi que já cá estava e que tinha que estudar... muitas vezes eu pensei que não ia ser capaz, mas "Eu não vou desistir", eu pensei!»

Revela que para conseguir viver em Portugal e estudar, teve que perceber os portugueses e a vida que estes levam, pois são diferentes dos cabo-verdianos.

«o tempo vai passando e a gente vai ficando mais habituada a tudo, começamos a entender melhor como se vive aqui... É diferente... [...] Nós somos mais abertos, alegres, mas também há aqui pessoas assim, mas no geral as pessoas da minha terra são mais calorosas, é outra maneira que não sei explicar muito bem... a gente sente mas é complicado pôr nas palavras...»

«Os portugueses para mim, ou as portuguesas... não sei explicar, às vezes eu acho que eles são muito fechados... é um bocado diferente, eu prefiro a minha terra, mas agora já estou melhor aqui, vou-me acostumando, como já disse, e quero aprender o que conseguir, na escola, com os colegas e amigos, com a convivência aqui...»

«a saber como as pessoas pensam aqui, porque não é igual em Portugal e em Cabo-Verde, ou noutro sítio... não sei explicar... (pausa) Nós somos diferentes, mais descontraídos e falamos com toda a gente, quer dizer, dizemos "Olá, tudo bem?", "Como vai?", mesmo na rua quando passamos, ajudamos... A gente cuida muito uns dos outros, temos uma ideia de família muito forte, estamos sempre todos juntos, gostamos muito do contacto humano, do calor da nossa família... Conhece a palavra *morabeza*?»

«Os cabo-verdianos dizem que a palavra *morabeza* não tem tradução, nem se explica... sente-se! É a alma cabo-verdiana, como diz a minha avó! É o bem receber toda a gente, de abrir a alma às pessoas... aqui em Portugal vivemos mais sozinhos, mais distantes dos outros!»

As maiores dificuldades que passou centraram-se nas saudades da família e dos amigos, assim como nas diferenças físicas e culturais entre os dois países, que encontrou:

«Senti muito a falta das pessoas, principalmente das pessoas, a família e os amigos, as minhas melhores amigas... e da minha vida em Cabo-Verde, dos lugares, do calor, das nossas paisagens, porque ainda hoje tenho muitas saudades também das nossas praias, dos campos, do meu bairro... ainda agora sinto muito a falta da maneira de lá, a gente passa e diz “Bom dia!”, já sabemos quem mora ali, quem ‘tá no café perto de casa, na praça... e de ouvir o crioulo, sinto muito a falta de ouvir as pessoas a falar crioulo! Essas coisas... Foi uma altura muito difícil, triste mesmo... mas deve ser assim para toda a gente, acho... Mas ‘tou melhor agora»

«E... os dias aqui são diferentes, não sei assim explicar... É tudo diferente, as pessoas, as ruas, as casas, a maneira de viver, eu acho que é isso...»

Contudo, se no início estranhou as diferenças no clima, agora encontra uma forma de as contornar usando sandálias sempre que não chove, pois no seu país era assim que fazia. As colegas portuguesas acham graça, sem fazerem juízos de valor:

«ah, primeiro foi o tempo, a temperatura... o frio! (risos) E porque aqui chove muito, na minha terra não é assim! Quer dizer, também chove mas é mais calor... [...] depois começou esse tempo e foi um bocado estranho andar com mais roupas... Eu gosto muito de andar de sandálias e aqui não dá por muito tempo, só mais no calor! Mas depois a gente habitua-se e já não liga. Eu já não ligo tanto! E eu uso as minhas sandálias quando não chove e não tenho frio! (risos) As minhas amigas até se metem um bocado comigo, mas eu sei que não é com maldade, é a brincar! (risos)»

Mantém-se ligada à cultura de origem através do contacto com os familiares, a quem gosta de mostrar a nova terra:

«falo com eles [família] ao telefone, ligo sempre que posso e tento ter sempre dinheiro para isso, porque é muito bom falar com toda a família de lá... mas também fico com saudades ao mesmo tempo... gosto de ter notícias da minha terra, de saber como estar as coisas... Ah,

e já mandei uns postais daqui de Leiria para lá, com o castelo, que é muito bonito, nunca tinha visto um castelo assim e é muito bonito... É diferente da minha terra...»

Considera vital o tempo que passou em Cabo-Verde, que muito contribuiu para fazer dela aquilo que é hoje, os seus valores e a forma como encara a vida:

«Sim, sem dúvida! As minhas raízes 'tão lá na minha terra, as pessoas que eu gosto também 'tão lá ... Eu passei toda a minha vida naquela terra, foi onde eu nasci e brinquei, e cresci... e isso 'tá aqui sempre guardado no meu peito, e é aquilo que eu sou... Mas eu sei que ainda tenho muita coisa para aprender e que sou muito nova... mas esses anos, os primeiros tempos da nossa vida... eu acho que são muito importantes porque é aí que eu vou começar a ser como sou hoje, percebe? Eu agora já tive a educação dos meus pais, já tive a minha infância... e esses anos foram muito bons! Isso já é muita coisa da pessoa que eu sou agora, da minha maneira de ser, dos meus valores, da maneira como eu vou ver as coisas, de como eu vou olhar para tudo e como eu vou sentir... sentir o que me acontece...»

Mas também valoriza as novas experiências e conhecimentos que a transformam diariamente. Portugal já faz parte da sua vida e sente que as duas culturas vivem em si:

«eu não sei explicar como as coisas aconteceram, mas eu sinto que Portugal faz parte da minha vida, mesmo que eu esteja aqui este tempo e depois eu vá embora... está a ser muito importante na minha vida. E mesmo que eu vá a muitos países, eu vou ser sempre cabo-verdiana, com muito orgulho, mas vou sempre ficar com um bocadinho desses países para mim, percebe? (pausa) Eu sinto a cultura cabo-verdiana mesmo longe, e agora também já sinto a cultura portuguesa pelo convívio aqui, mas sinto sempre falta de alguma coisa... eu não sei se com o tempo isso muda, deve mudar, porque eu quando vim era muito mais complicado, sentia mais falta de tudo... Só que a minha terra eu nunca vou esquecer, eu acho que posso viver bem assim com as duas no meu coração!»

Considera que todos têm a aprender com as trocas culturais, como está a acontecer com ela nesta experiência:

«Eu olho para mim e a minha experiência e eu vejo que aprendo muitas coisas com todas as pessoas com quem convivo aqui e também elas aprendem muitas coisas com relação a mim. E podia ser assim com todas as sociedades...»

Trabalhou num part-time para juntar dinheiro e esse facto ajudou-a a conhecer pessoas e a aproximar-se da cultura portuguesa:

«No verão até ‘tive a trabalhar num café aqui, onde eu era a única pessoa de cor, e sempre me trataram bem... [...] aprendi muita coisa, e deu para falar com muitas pessoas e assim, conhecer mais... Foi pouco tempo mas gostei da experiência e foi mais uma coisa que me aproximou do país, da cultura portuguesa...»

Considera que os portugueses já estavam habituados a ter imigrantes entre si e por isso não se sentiu mal acolhida ou discriminada, quer pela comunidade em geral, quer pela comunidade escolar:

«Eu posso dizer que eu não me sinto discriminada, porque acho que os portugueses já estavam acostumados a ver as pessoas da minha cor por aqui... Até agora não senti isso... a todos os lugares que eu vou eu sou bem atendida. Pelo menos nunca houve nada que eu diga que aconteceu de grave comigo, de me tratarem mal ou... pelo menos quando eu saio para ir a algum lugar nunca houve... é sempre boa convivência, sempre boas pessoas, falam bem... é tranquilo, sem...»

«tenho conseguido dar-me bem com todos... toda a gente me recebeu bem aqui... e eu tento sempre falar com todos...»

«Sim, sim tentam [aproximar-se], às vezes... são muitos simpáticos, e simpáticas! E eu também comecei a falar com todos, com o tempo...»

«Mas os portugueses têm ajudado muito, e os colegas cabo-verdianos também, é muito bom ‘tar na companhia deles...»

Acaba por revelar uma situação constrangedora que passou. Apesar de agora não dar importância ao sucedido, na altura sentiu-se desconfortável e triste:

«Já me aconteceu uma situação que eu fiquei um bocado incomodada mas depois eu não liguei... eu não ligo muito a essas coisas e se ‘tou bem disposta eu até brinco! (risos) Às vezes passamos na rua e os homens metem-se com a gente, não sei porquê... se pensam que somos outra coisa, percebe? Por exemplo, já andei na rua e um português parou o carro para ver, ficou assim a olhar para mim e perguntou-me se eu não queria entrar... e eu, na boa... eu disse não, que não sou dessas coisas e que não conheço ele de lado algum! Não vou estar a entrar no primeiro carro e “bora lá”, não vou a parte nenhuma! Eu acho, na minha opinião... porque eu tenho assim... eu sei que há algum desrespeito em relação às mulheres imigrantes, e aos homens também, mas é diferente, os homens são sempre... é diferente, as mulheres são mais desprotegidas, ou parecem! E as pessoas abusam às vezes... porque se um carro pára assim para nos ver e perguntam coisas e se quer entrar, é um bocado triste...»

porque eu fico a pensar que queriam outras coisas e que só fazem isso por eu estar sozinha, ou pela minha cor, ou pela minha aparência, ou... É um bocado triste isso!»

Acaba por reconhecer que por vezes os portugueses são preconceituosos em relação às mulheres imigrantes:

«acho que os portugueses às vezes são um pouco racistas... porque acham que as mulheres imigrantes... às vezes eles pensam que somos brasileiras, às vezes pelo modo de vestir, pelo modo que somos fisicamente, a nossa cor de pele... Pelo pouco que as minhas colegas já me contaram, pelas convivências também com outros povos imigrantes, outras mulheres imigrantes, acho que há um bocadinho de desrespeito por parte dos portugueses em relação às mulheres imigrantes...»

«É, pela aparência e porque ouviram falar que as mulheres de cor ou imigrantes são fáceis, vão com qualquer um! E se vêem uma mulher de cor pensam logo que é isso! E eu sei quem sou, e não sou nada disso!»

Revela que os tios passaram por situações de discriminação e, em certa forma, percebe que quando não se conhece o outro há espaço para desconfianças:

«eu sei que muitas vezes tratam mal as pessoas porque elas são pobres e imigrantes... e precisam de trabalho... os meus tios passaram por situações parecidas, como... a minha tia contou-me já várias coisas, não é de tratar mal assim com violência ou... graças a Deus, não! Mas é ir uma loja e a senhora dizer a ela que não devia ter dinheiro para comprar, ou não atender bem, essas coisas... [...] as pessoas a olhar de lado... (pausa) Mas eu até compreendo uma parte, porque as pessoas não nos conhecem, e pensam que não temos uma educação como a delas... mas não se devia tratar mal sem saber, assim logo, só porque somos diferentes na cor ou na maneira de vestir ou de falar. As pessoas não conhecem e não querem conhecer!»

Afirma que a diferença leva ao estereótipo dos imigrantes e exemplifica com o caso dos tios que vivem em Portugal, têm dupla nacionalidade e continuam a ser “os imigrantes”:

«eu sei que meus tios são imigrantes, estão cá há muitos anos, vivem cá, trabalham cá, são imigrantes cabo-verdianos, mas mesmo depois de terem as duas nacionalidades continuam a ser os imigrantes para as outras pessoas...»

Contudo, considera que não pode julgar todos os portugueses por esta ideia, pois reconhece que foi bem recebida:

«Mas eu não posso dizer que os portugueses são todos assim, são um povo bom também»

As situações menos positivas são colmatadas com o apoio da família, mas também com a boa relação que estabelece com os colegas. Os colegas portugueses, em especial, revelaram interesse em acolhê-la e aproximar-se de si e gostam de a ouvir falar do seu país porque têm uma ideia muito errada do seu país:

«E eles gostam de ouvir como eu vivia lá, e como eu me divertia com as minhas amigas, porque eu acho que têm uma ideia muito errada de Cabo-Verde, pensam que é só praia e férias, que não temos muita cultura, que é tudo muito pobre ou que não tem casas como aqui...»

Esse contacto ajudou-a a adaptar-se melhor à cultura do país e a compreender o modo de vida, o que foi fundamental para a sua integração:

«tenho colegas portugueses que gosto muito, também, ajudaram-me em muita coisa, porque às vezes não é muito fácil estar aqui e saber como são as coisas, como nos comportarmos, como fazemos certas coisas...»

Nunca se considerou inferior aos colegas portugueses porque sente que estão todos na mesma situação e posição social. Essa condição de igualdade influencia a forma como é tratada:

«Na escola também, todos me tratam bem, normal, acho... os colegas, amigos, os professores... nunca me trataram mal por eu não ser portuguesa e ter uma cor diferente... mas eu também penso que estou numa situação igual à dos colegas, por isso não têm que me tratar diferente! (pausa)»

Considera as novas amizades como a segunda família e mantém uma amizade especial com a colega de quarto:

«é bom ter amigos e, pelo menos a mim, ajudam-me muito a viver aqui, a sentir-me bem, a ter vontade de estudar, a conhecer o país e os costumes... também a conhecer pessoas, a perceber os pensamentos das pessoas... pronto, são como a minha segunda família.»

«ela [colega de quarto] é uma boa amiga, já temos uma amizade grande e já me prometeu que um dia vamos as duas a Cabo-Verde, que ela não conhece (esboça um sorriso).»

Fez amizades no meio escolar, criando laços mais sólidos com estes novos amigos. Apesar de tudo, quando se sente mais fragilizada é junto dos amigos cabo-verdianos que procura conforto:

«Tenho uma [foto na parede] que tirámos com o grupo de cabo-verdianos quando começámos as aulas, porque eu já cheguei mais tarde, mas pelo menos foi a tempo da foto! E tenho outra também com o grupo da escola... a gente faz alguns trabalhos e convivemos mais... outra com a minha colega do quarto também... uma, que tirámos aqui à noite numa festa, que 'tá muito engraçada!»

«Mas quando eu me sinto mais sozinha, com mais saudades de casa e... muitas vezes nem sei dizer porque eu ficava assim tantas vezes, mas ficava... vinha a tristeza e eu ia a casa de amigos cabo-verdianos... porque eu sou uma pessoa alegre, não gosto de tristezas e gosto muito de falar, a minha natureza é assim e gosto de me sentir bem com a minha vida... e quando estou na casa de um cabo-verdiano sinto-me bem, porque sempre arranjam alguma coisa para fazer e estamos sempre a falar da nossa terra.»

A falta que sente do ambiente em Cabo-Verde é diminuída na relação que estabelece com estes. Este contacto apela às suas origens:

«Sabe, é dessas coisas que mais sinto a falta aqui, dessa desconstracção, do ambiente, até dos cheiros!»

«há visitas, há festas dos estudantes cabo-verdianos, também se faz o encontro dos estudantes cabo-verdianos e eu sinto-me mais à vontade com os cabo-verdianos do que com os portugueses...»

«é porque nos identificamos pela nossa terra, pelas nossas lembranças, as nossas origens... mas eu 'tou a gostar muito dos portugueses, já tenho algumas amigas aqui que eu gosto muito! E são todos muito simpáticos e receberam-me bem, mas é diferente falar com as pessoas da minha terra, a gente sabe do que está a falar porque viveu lá e percebemos tudo melhor, não precisamos explicar tudo porque sabemos o que estamos a falar, há uma ligação...»

A língua assume aqui uma importância extrema, pois sente muita falta de falar crioulo. Em Cabo-Verde falava quase sempre crioulo, mesmo em casa, mas os pais sempre a incentivaram a saber bem português.

«eu na minha terra falo sempre crioulo com os amigos e colegas, com a família, em casa e... muita gente lá fala crioulo, porque é a língua do povo! Na escola é o português, nós aprendemos a língua portuguesa e por isso eu sei falar português, e escrever português... [...] Mas... a minha mãe, e o meu pai também, sempre me incentivaram a saber bem o português, porque é a nossa língua.»

Com os familiares em Portugal também fala sempre crioulo:

«É sempre o crioulo! Os meus tios que 'tão cá também têm que falar o português, e falam muito bem o português, os meus primos todos também, mas em casa falam todos crioulo, e eu também!»

Contudo, reconhece que gosta de falar português porque está em constante aprendizagem e isso cria um elo com a cultura portuguesa e com colegas portuguesas:

«Eu costumo dizer que o português é a língua da razão, e o crioulo é a língua do coração, percebe? Porque eu tenho que pensar mais quando quero explicar algum assunto a um português, porque também ele não vai conhecer muitas coisas da minha terra e é mais difícil, mas também eu digo que isso é muito bom para mim, porque eu tenho que pensar mais e com o tempo eu vou conseguir explicar melhor as coisas e melhorar sempre o meu português! E eu às vezes penso que assim eles também ficam a saber mais coisas sobre a minha terra, e sobre mim...»

O facto de falar português e crioulo ajudou-a a adaptar-se a Portugal e a manter uma ligação com Cabo-Verde.

«Falo as duas coisas. Falo o português com os portugueses e crioulo com os colegas cabo-verdianos e com a minha família... Gosto de falar com eles sempre em crioulo, porque é a língua da minha casa... é uma grande alegria falarmos o crioulo, porque é como a gente se sente bem, é difícil de explicar... Por causa disso, eu gosto mais de estar com pessoas da minha terra... a conviver mais com os cabo-verdianos que 'tão cá... (pausa)»

«fico mais à vontade com os cabo-verdianos [...] por falar a mesma língua, o crioulo... por conhecer a mesma terra, sentimos sempre... ficamos mais próximos... [...] se eu for à casa de um português posso falar da minha terra mas eu vou falar é a língua portuguesa... às

vezes vou ter dificuldade de explicar para ele e ele também vai explicar a sua terra e eu vou ficar só a ouvir porque eu não vou dizer mais nada...»

Nos encontros cabo-verdianos que organizam, gostam de cozinhar pratos cabo-verdianos e ouvir música cabo-verdiana. Contudo, os portugueses também estão presentes:

«eu convivo com o pessoal, com os cabo-verdianos... fazemos às vezes o encontro dos estudantes cabo-verdianos, e temos associações para ajudar os caloiros, para os conhecer, para sentir aquele contacto, para nos sentirmos em casa... para a nossa identidade cultural não morrer! [...] fazemos os pratos tradicionais, essas coisas... [...] gostamos de fazer as coisas da nossa terra, ouvir a música também, é uma alegria! Dançamos, convivemos... mata muitas saudades! (risos)»

«já fizemos outras com portugueses também, é só querer vir e vêm!

Apesar de continuar a sentir saudades da sua terra, agora consegue estar mais tranquila emocionalmente, viver em comunidade com os colegas e sentir-se mais independente. Por vezes gosta de ficar sozinha pois controla melhor as saudades.

«gosto muito de Cabo-Verde, é uma terra que não esqueço, trago sempre no meu coração... (emociona-se um pouco) Eu sinto muito a falta da minha terra, da minha vida lá. Aqui a gente também vive bem, e tem mais condições, de dinheiro e isso...»

«É, porque aqui eu vivo muito em comunidade com os colegas, não tenho outras distrações... só 'tou com a família poucas vezes e a minha vida é toda por aqui... agora que já conheço mais a cidade e assim... os sítios para ir, eu já vou sozinha, não preciso de ninguém para me dizer "Aqui é isto, aqui é aquilo"... eu desenrasco-me e... há alturas em que me sinto melhor sozinha, já não fico tão triste sozinha e vou por aí passear, ver as coisas...»

Não esquece os motivos que a trouxeram a Portugal e o empenho nos trabalhos escolares ajudam-na a passar o tempo e a controlar as saudades:

«'Tou aqui, tenho um objectivo e tenho que cumpri-lo, não posso estar a vir fazer o curso e não fazer o curso! Não posso estar com a cabeça em outras coisas...»

«Agora já não sinto tanta tristeza, também pelo motivo de ter muitos trabalhos do curso, é preciso estudar muito, muito mesmo!»

«eu passei muito mal também mas depois foi ficando melhor e eu esforço-me muito nos trabalhos, estudo muito e o tempo às vezes passa muito depressa!»

Aprendeu a gerir a sua vida:

«há muitos custos aqui, eu não sabia disso, só quando comecei a ver mesmo... tive que aprender a saber onde podia gastar, onde não podia gastar...»

E reconhece que já se sente integrada:

«já me sinto integrada na cultura e na vida dos portugueses.»

Está a gostar de conhecer a cultura portuguesa.

«E depois eu penso que é muito bom conhecer outra cultura, 'tou a gostar...»

A **Olga** reconhece que quando chegou a Portugal com muitas expectativas e apanhou um choque, pois estava à espera de um país diferente, não tanto a nível cultural, mas a nível económico e também de espaço:

«'Tava mesmo um choque (risos), um choque! Porque eu, pronto... tinha esperança para as outras coisas mas como o salário não era como diziam, 'tava um pouquinho preocupada»

«Ah pois, se for a ver Leiria, Uman é muito grande! É tudo mais que aqui, cidades maiores...»

A separação da amiga com quem imigrou foi um marco difícil na sua vida em Portugal, pois era a sua companhia e apoio, e não conhecia mais ninguém. Sentiu muito esta partida, mas reconhece que a vida é feita de mudanças e superou esses momentos ao manter sempre o contacto com ela:

«Era grande amiga, fizemos viagem as duas, chegámos aqui em Portugal, a viver coisas difíceis com ela, tudo! Separar assim foi complicado porque falar um pouquinho de tudo com essa amiga, e nesse país foi tudo o que precisava p'ra ficar melhor, por causa de vida nova, de saudades de minha filha, e de família... [...] Gostava muito dela, boas amigas, sempre boas amigas... Não gostava que ela fosse de volta, mas a vida manda...»

«falamos sempre um pouquinho para saber se 'tá tudo bem, como 'tá vida lá... Essas coisas, a gente gosta de ficar a saber da saúde, dos filhos, de vida, pronto, como todos amigos fazem.»

Apesar desta adversidade, considera que se foi adaptando bem ao modo de viver dos portugueses e à cultura do país e concilia bem as diferenças:

«Não é choque muito grande com cultura ou assim, porque é diferente a cultura de Portugal mas não tive muito problemas assim... adaptei bem a essa cultura

«Tem que viver, vamos fazendo a vida. E depois aqui 'tá mais ou menos boa vida, sem muitos problemas, o normal...»

«almoçamos com família nos domingos, fica toda a família... todos fazem assim! E depois vai ficar todos juntos, ou vai passear... vai beber café sempre, bebe café sempre, pessoas em todas horas no dia bebe esse café da máquina! (risos) Às vezes vamos na igreja, gosto de ir também porque sou católica, mas na missa não vou, gosto de ir visitar, ficar a rezar...»

Mesmo na cultura gastronómica acontece uma mestiçagem de influências, de acordo com os diferentes gostos de cada elemento da família:

«A comida, assim... eu na minha casa um pouquinho difícil, porque o meu marido só gosta carne (risos), não come nem sopas, nem ucranianas nem portuguesas, pronto! (risos). E minha sogra ensina coisas p'ra fazer daqui, comidas da tradição e cozinho tudo! Filha também um pouquinho esquisita, não gosta muito comida portuguesa. Eu, por exemplo, gosto sopas todas, quase sopas todas portuguesas, eu gosto lasagna, peixe, bacalhau, muitas coisas! [...] tenho que fazer, principalmente, o que eles gostam. Ou p'ra ela ou p'ra ele, ou uma coisa que eles gostem os dois, mas isso é difícil encontrar, que eles gostem os dois... (risos) Faço comida ucraniana também, que é muitas sopas, de muita coisa, mistura muitos ingredientes e outras coisas, carne p'ra marido, ele gosta de carne que faço na maneira da Ucrânia. Mas acho que cozinha ucraniana é um pouquinho diferente de portuguesa... um pouquinho não, é muito diferente! Parece que tem mesmos ingredientes mas tudo diferente. Comemos muitas sopas lá mas são diferentes, a gente não tem sopas trituradas, aqui tem muitas sopas trituradas. E a gente tem comida que leva mais trabalho. [...] Mas se calhar acho que minha comida é mistura, já mistura das duas coisas! (risos)

Gosta de recordar músicas ucranianas e também se identifica com algumas influências musicais portuguesas:

«gosto de música do meu país, sim, gosto... se fosse não ligar no sentido dos textos da música ‘tá tudo bem (risos) [...] No outro lado, é só música, não tem sentidos nenhuns e gosto ouvir, não que p’ra lembrar muito de sítios ou coisas muito... situações, mas porque por uma razão gosto... De música portuguesa gosto, mais músicas calmas...»

Conseguiu fazer bons amigos mas no início o trabalho ocupou muito do seu tempo. Passou vários sacrifícios mas afirma que já vinha preparada para enfrentar as dificuldades.

«Ah, amigos de casa era mais importantes mas assim vamos falando com pessoas e fica a conhecer outros imigrantes, amigos dos amigos... Mas não ‘tava a poder muito ficar falar porque ‘tava a trabalhar muito e vida era p’ra trabalho... Depois com tempo fica a conhecer mais amigos, mas não precisa muitos, precisa bons amigos que confiar.»

«É, ‘teve que ser assim mesmo, mas eu já ‘tava a esperar essa vida»

O trabalho assumiu um papel crucial na sua independência a integração. Não sentiu muitas dificuldades em encontrar trabalho pois vinha disposta a desempenhar qualquer função. Nos primeiros tempos dedicou-se inteiramente ao trabalho:

«Quando vim cá trabalhei na fábrica que costura roupa também, fiz o mesmo trabalho que lá, não tive dificuldades aí, pronto... já sabia coisas e isso ajudou. Não conhecia nada aqui, foi assim... mas também arranjei trabalho depressa, não tive problema. Os amigos dizem de trabalhos e eu perguntei... como era minha profissão lá... um pouquinho diferente aqui, outro lado muito parecido... fui p’ra ver se gostava e se salário era bom e fui... gostei. (pausa) Quando vim p’ra cá eu já vinha a esperar fazer trabalhos vários, porque eu não conhecia ninguém que diz “‘Tá aqui trabalho p’ra ti”, não. [...] Normalmente, trabalho era sempre mesma coisa no princípio, mas foi mudando, outras coisas, patrão foi dizendo p’ra fazer outras coisas, gostou de meu trabalho... e eu gostei igual, aprendi coisas que não sabia, trabalhar com máquinas e essas coisas das fábricas. (pausa). Lembro... fazia trabalho e ia p’ra casa, no outro dia mesma coisa, sempre a trabalhar... mas acho que foi sorte ter esse trabalho porque patrão pagar bem, receber bem... só que ‘teve esses meses só ia ver o trabalho e a casa, e fazer horas p’ra pagar a casa do aluguer, p’ra juntar mais dinheiro...»

Foi bem acolhida no trabalho, apesar de ter sentido alguma diferenciação por parte de algumas colegas por ser imigrante:

«Normalmente ‘tava tudo bem... havia umas meninas que não gostaram muito de mim na fábrica, mas também é normal (risos), não fiquei preocupada [...] Eu era diferente, e tinha também outras imigrantes, pouquitas, umas três... [...] Com elas ‘tava tudo bem e com todas igual, normalmente bem... tinha lá essas meninas que não gostavam muito das diferentes (risos) mas a maioria delas, 99%, ‘tá tudo bem, receberam bem e no trabalho ajudas e... normal.»

Foi através do trabalho que conheceu o seu futuro marido, que a ajudou a superar os momentos mais difíceis.

«Ah, foi um bocadito p’ra frente, eu ‘tava uns meses em Portugal, a trabalhar na fábrica na costura, sempre a trabalhar, não conhecia muitas pessoas... e meu amigo que ‘tava na viagem e ‘tava a morar na mesma casa ele ‘tava a trabalhar com meu marido nas construções, nas casas. O António ‘tava patrão dele e era homem sério, paga salários no tempo, ajuda nos papéis do visto, ‘tava patrão amigo. E assim vimos um ao outro e gostámos logo, mas eu ‘tava um pouquinho com vergonha porque não sabia o português...»

«ele ajudava p’ra mim no princípio e depois começámos a viver junto e, depois, dois anos p’ra a frente, casámos.»

Depois de casar e de ver a vida mais estabilizada trouxe a filha para junto de si. O marido foi decisivo neste processo, dando-lhe todo o apoio. Hoje consegue levar uma vida equilibrada:

«Sim, sim, porque a vida ‘tava a ficar menos dificuldades, mais calma na minha cabeça... Quando conheci o António [...] percebi que ‘tava vida diferente, ele é muito bom e ‘tava sempre a dizer que eu tinha que ‘tar com minha filha, dizia “Não pode ficar longe da menina!”»

«Eu ‘tava aqui dois anos sem ela, depois tratámos documentos... porque também é muito difícil tratar documentos... porque no princípio o nosso consolado não fez vistos para garotos e por isso, pronto... fizemos uma ginástica (risos) grande p’ra trazer p’ra aqui a filha, só dois anos para a frente. Mas também meu marido ajudou p’ra esses papéis e tudo ficou bem. [...] assim eu já ‘tava com a certeza que queria viver minha vida cá com minha filha!»

«Ah, muito importante, pois, muito! Graças a Deus conheci ele e nossa vida corre bem, porque não vou imaginar como ‘tava minha vida... Temos problemas, como todos temos,

coisas normal, normal. Vida não fica fácil sempre mas damos bem todos, fazemos nossa vida normal e minha filha gosta daqui, isso muito bom.»

A separação de dois anos da filha causou-lhe grande sofrimento, por isso, ao vê-la bem integrada em Portugal, sente-se mais próxima do país. A felicidade da filha é também a sua:

«se ela não ficar bem eu não vou ficar também! Ela queria vir ter com a mãe, onde ‘tivesse, e assim que ‘tava condições aqui ela veio ter com a mãe!»

«Já ‘tava muitas saudades dela. Nos dois anos não fui na Ucrânia, não dava por causa de dinheiro, muito custo da viagem e ‘tar longe da pequenita... garotos cresce muito rápido e p’ra mães é muito difícil ficar longe.»

«Ela ‘tá muito bem aqui agora, ela é mais portuguesa já do que ucraniana (risos).»

Foi bem recebida pela família do marido e o mesmo aconteceu quando a filha se juntou à família, o que lhe deu um sentimento de segurança e estabilidade:

«Foi, receberam bem. Eles queriam saber só se filho ‘tava feliz. Trataram sempre bem a mim e minha filha.»

«eu gosto muito de meu marido desde que conhecemos [...]. Meus sogros receberam bem e depois minha filha quando chegou p’ra cá.»

Esse apoio familiar foi crucial para que se sentisse “em casa”, logo, mais integrada no país e na vida em sociedade:

«foi muito importante porque eles são minha família aqui em Portugal. Meus pais ‘tão longe... queria ter mais perto mas não pode ser, vida é assim... Família de meu marido é minha também agora... ajuda na nossa vida, e com minha filha, dá grande apoio na nossa vida, damos todos bem.»

A aprendizagem da língua revelou-se tarefa difícil mas superada, apesar das dificuldades que continua a sentir. A filha dá-lhe uma constante ajuda pois domina totalmente a língua portuguesa:

«Ai... (risos) tenho grande problema de verbos, mas acho que é normal (risos). Às vezes acerto bem, minha filha também me corrige muitas vezes e ‘tá sempre a dizer “Não é assim, é assim” (risos). Mas aprendi assim, não fui a escola aprender, nada, aprendi assim... Para mim um pouquinho difícil porque se eu quer aprender mais percebe menos, é isso... (risos) porque a gramática é muito difícil para mim. Mesmo porque a gente tem coisas diferentes, a gente tem mais letras... cada som tem letra e aqui uma letra pode ter várias... vários sons, e não tem certas regras! Porque se tinha regras, fosse sempre assim... [...] é... muitas situações... muitos casos especiais, se calhar mil casos que precisa saber, e é toda a língua! (risos) Mas aprendi a falar assim... a ouvir no trabalho, em casa, com pessoas daqui, e a tentar perceber as coisas mais simples primeiro e depois as outras...»

Em casa fala as duas línguas: ucraniano com a filha e português com o marido:

«Eu falo ucraniano em casa, falamos ucraniano, eu e minha filha, mas ela também fala muito bem português. Fala as duas línguas bem. Com o meu marido falo em português, ele sabe algumas palavras em ucraniano mas não grande coisa (risos). Eu percebo bem português e falo mais ou menos... E entendemos todos bem, falamos todos como precisamos e não temos problemas, aprendemos todos com outros, e às vezes é engraçado (risos). Eu e minha filha brincamos às vezes com meu marido por causa... ele não percebe ucraniano (risos). E ‘tá sempre a dizer, “Tão a fazer alguma!”, como marcamos surpresas p’ra ele e assim coisas divertidas (risos).»

O facto de a filha e o marido se aceitarem mutuamente, confere um ambiente familiar harmonioso, onde é possível o encontro e entrelaçar de culturas:

«Sim, damos todos bem, minha filha gosta de António e somos uma família como as outras, normal. Também temos as nossas coisas... como é... nem sempre ‘tamos felizes, temos nossos problemas, mas não problemas... graves.»

Encontra semelhanças na cultura e vive os dias festivos com a família do marido, que é agora também a sua. Mantém contacto regular com o irmão que também está em Portugal e têm uma relação próxima:

«Ah, muito bem, por exemplo, na Ucrânia os dias religiosos, como Natal, Páscoa, esses dias que também fazemos aqui... não são mesma coisa aqui mas não me preocupa isso. Gosto de como vive aqui, das pessoas... Aqui é bom, temos muitos feriados, é muitas festas! (risos) Tem os aniversários, os almoços no domingo... Nestas alturas ‘tamos com família de António, é bom, damos todos bem. E assim... meu irmão também vai à nossa casa quando

tem um pouquinho de tempo... minha filha gosta muito dele, 'tar sempre na brincadeira, uma confusão os dois perto! (risos)»

Os dois países têm grande influência em si, um pelo passado, o outro pelo presente. Não esquece as origens familiares e os valores com que cresceu mas incorpora em si as novas aprendizagens e experiências que a sua vida lhe tem proporcionado, fazendo questão de passar isso à filha:

«tíve toda minha vida na Ucrânia, não vou esquecer coisas de lá, e coisas que fazia, coisas que meus pais ensinaram p'ra minha vida... minha educação toda lá... (pausa) Mas agora também preciso aprender um pouquinho! (risos) Costumo dizer p'ra minha filha "A gente aprende todos os dias, a gente precisa aprender todos os dias", porque... não porque estamos em país diferente, só por essa causa, mas porque vida é assim, tem que perceber coisas, aprender! Depois... quero dizer, por ter chegado p'ra aqui precisámos adaptar muitas coisas, mas tudo bem... (pausa)»

«Sim, sim, não vou esquecer minhas origens, minha família lá... Ucrânia é meu país, e tenho orgulho em meu país. Mas agora Portugal também é meu país, minha filha 'tá crescer aqui e vamos ficar, por isso são meus dois países (risos).»

Estabeleceu boas amizades e conhece pessoas com quem se dá bem. Não está interessada em ter muitas amizades mas, antes, boas amizades. As melhores amigas são ucranianas, mas também tem amigas portuguesas. Promovem encontros semanais, onde convivem e se divertem:

«Todos, falo com todos mas amigos... Tem alguns meus amigos, não posso dizer que muitas pessoas assim, conhecidas... tenho poucos amigos porque também não quero ter muitos... (risos) Pronto, tenho muitas pessoas conhecidas que quando eu encontro cumprimento e a gente pode falar, mas p'ra amizade só tenho... posso dizer que tenho uma amiga, assim mesmo amiga, e mais duas assim mais... que dou muito bem, e são todas ucranianas. Depois tenho amiga portuguesa, que abriu negócio comigo, é boa amiga. E pronto, normalmente a gente vê umas às outras muitas vezes, vamos no pic-nic... Normalmente quando bom tempo a gente encontra todas as semanas, aos fins-de-semana. Ainda a semana passada fomos no pic-nic.»

As visitas anuais que faz à sua família na Ucrânia são essenciais para viver bem em Portugal:

«‘Tou a ir à Ucrânia todos os anos! [...] Gosto de voltar, pois se tá lá minha família, tenho mãe, tenho pai, amigas... tios, tias, sobrinhos, todos! Sempre gosto de ver toda gente, saber como ‘tão, como tá vida lá. Eles não dá p’ra vir cá, ainda não pode, mas eu gostava, se calhar em algum tempo pensamos eles virem cá... meus pais.»

Considera muito importante o contacto com o seu país e, especialmente, com a sua família. Preocupa-se com os que ficaram pois reconhece que não vai voltar:

«Eu costumo ligar muitas vezes p’ra minha mãe, era antes mais vezes mas agora normalmente uma vez por semana.»

«É, eu acho importante saber como ‘tá meu país, cidade onde nasci, onde tenho todos meus conhecidos... Mas eu gosto mais de saber das pessoas... Mas fico preocupada também com mudanças que podem acontecer, por causa deles lá, porque minha vida é aqui...»

Apesar de continuar a sentir muitas saudades de todos os que deixou, reconhece que se adaptou bem a Portugal, assim como a sua filha. Sente que a sua vida será aqui, até porque se sente integrada. Reconhece que gosta da vida em Portugal e quando regressa à Ucrânia já não se sente como antes. Por outro lado, o marido representa uma grande ligação ao seu novo país e, por tudo isso, não pensa voltar:

«Não é o caso de voltar, agora não penso nisso porque se vou a pensar também vou sofrer um pouquinho. Eu compreendo que tenho saudades... muitas saudades de minha família... que só ‘tou a ver uma vez por ano meus pais e eles já não é ‘tão novos, novos... e também do outro lado eu já percebo que minha filha tem vida cá, porque ela tem aqui amigas, ela ‘tá aqui na escola, depois vai estudar para a frente, tenho esperança... e depois p’ra ela fica muito difícil já viver na Ucrânia. E mesmo a vida é um pouquinho diferente, porque a gente aqui habituados... entras numa loja, num lado qualquer, na Câmara, na Segurança Social, toda a gente atende, e a gente vemos sorrisos e tudo bem... é diferente um pouquinho. Lá é vida mais dura, porque se calhar muitas pessoas têm mais dificuldades e por isso eles mais... pronto, não tão amiguinhos como cá, e para ela fica muito difícil apanhar isso. Porque eu ‘tou habituada, mas mesmo quando eu vou p’ra lá eu duas semanas tou... a adaptar. Eu entro no minimercado... já ninguém diz “Bom dia!”, “Como é que é tua filha, e teu marido?” e tudo... pronto, é um pouquinho outra vida mas pronto... (pausa) é meu país, eu gosto de Ucrânia, mas quero ainda trabalhar mais aqui. E tenho aqui também o António, também não vou deixar assim porque tenho saudades da Ucrânia! (risos) Quando a gente casámos eu já percebi bem que a vida mudou-se, assim... 90% p’ra aqui!»

O marido incentivou-a a abrir um negócio seu. De momento, passou do papel de trabalhadora-imigrante para patroa de outros imigrantes e compreende os problemas das suas empregadas porque já esteve nos seus lugares. Considera importante este novo objectivo pois é mais uma razão para se sentir integrada na vida do país:

«tivemos uma empregada brasileira, mas que saiu faz uns meses, e só ficámos com três empregadas mas agora temos uma senhora portuguesa no lugar dela, agora ficam todas portuguesas. Já ‘teve duas senhoras ucranianas, mas saíram também, uma foi voltar p’ra família na Ucrânia, outra foi p’ra outra cidade, no norte de Portugal, arranjou outro trabalho... Eu percebo essas ideias, também já passei por situações...»

Considera que os portugueses a aceitaram bem e nunca se sentiu alvo de discriminação, até porque também nunca desrespeitou ninguém:

«E admiro porque aqui muitos estrangeiros... também não é todos do melhor e os portugueses também aceita gente muito bem!»

«Gosto muito das pessoas portuguesas, acho que tem mais coração para os estrangeiros do que ucranianos, de certeza! Porque a gente é mais... não é tão amigos como aqui. Dizem sempre “Olá, tudo bem?” e “Bom dia!”, recebem bem, perguntam pela família, se for preciso, ajudam também quando preciso. Não sei se outras pessoas assim tão bem recebidas... mas eu não tenho problemas nisso.

«Não senti discriminação, ‘tava bem nos trabalhos, as pessoas tratavam bem... [...] fui bem recebida pelos portugueses, os patrões foi, como diz... honestos, e era igual, uma empregada normal. Também não gosto de confusão, sou pessoa séria e trabalhadora, tenho minha filha e meu marido e preciso ajudar nas contas, na casa... respeito os portugueses e as portuguesas, sempre tive respeito pela vida de cá, como as pessoas vivem e pronto, vivo bem! (risos)»

Sente-se integrada, mas o papel da família é o mais importante para se sentir bem:

«Ah, eu ‘tou bem também, normal... Já habituei na vida, nas pessoas, no trabalho... No princípio ficou mais difícil porque foi choque de chegar, vida muito diferente, o mais porque não ‘tava família comigo! Do resto tudo bem, normal»

Se ao nível humano se sentiu acolhida, considera que Portugal não está preparado estruturalmente para receber os imigrantes e integrá-los na sociedade, especialmente para quem não domina a língua portuguesa:

«Portugal um pouquinho atrasado e pode ficar... não atrasado (risos). [...] pode melhorar, tem todas as capacidades só que acho que gasta muito dinheiro onde pode não gastar e coisas certas onde deve gastar... por exemplo programas nas televisões... é uma miséria! (risos) Os filmes escritos em português, não dá p'ra acompanhar, é falado em inglês... Não é só por causa dos filmes (risos) mas por outros programas de informação, os documentários... muitos escritos em português é... para nós é difícil perceber, é muita gente que não consegue perceber informação, varia... Se fosse 'tar traduzido como deve ser, falado em português, muita gente via e para mim era melhor para aprender melhor a língua... Assim, eu nem ligo canal português porque normalmente notícias vejo nos meus canais, temos antena parabólica e gosto de saber de lá. Nos canais portugueses só dá p'ra ver telenovelas, que não 'tou interessada, porque é sempre mais ou menos a mesma coisa e não aprende nada, ou programas maluquinhos, não têm muita graça! (risos) Acho que há diferenças na cultura mas Portugal é um país um pouquinho atrasado em certas coisas.»

As novas influências estão incorporadas em si e quando visita a Ucrânia já não vê as coisas com os mesmos olhos:

«Olha, nas visitas na Ucrânia eu chego lá e não fica a mesma coisa, não 'tá como antes... É minha cidade, casa onde vivi mas fica diferente... Gosto de ver sempre mas já fico a pensar na minha vida aqui...»

E as saudades que restam são construtivas:

«tenho saudades. Mas assim, saudades boas... Não fica a chorar, já 'tá uns anos aqui. As saudades tenho, pois, e minha filha também, mas se podemos ir visitar família nos anos todos é muito bom!»

Utiliza uma expressão portuguesa para se despedir com humor:

«Sim, vamos andando... (risos)»

Tal como a Olga, a **Mariana** quando chegou encontrou muitas diferenças entre os países, especialmente ao nível do espaço, da língua e do modo de vida dos

portugueses, que considera mais despreocupado. Apesar de não se ter identificado muito, encontrou forma de se sentir bem e ir fazendo a sua vida:

«Muitas, pois que países muito diferentes. Minha cidade muito grande, ruas grandes, casas muito bonitas, muitas pessoas... Lvov cidade que gostar p'ra viver, toda vida lá e gostar de fazer minha vida e de minha família nessa cidade. (pausa)»

«É diferente, que cidades diferentes, Leiria é cidade pequena, bonita também... Mas vida outra aqui, muito trabalho e quando não saber falar mais difícil de comunicar com pessoas. Falar primeira diferença, maior... Depois vida diferente porque tudo diferente... Aqui mais calor que Ucrânia, no verão mais calor... e... costumes de pessoas, que muitas 'tar tudo bem, não grandes problemas, trabalhar mas não ligar p'ra trabalho, querer mais passear, sair de noite p'ra bares, beber café, cervejinha... Assim que diversão! (risos)»

«Que lá não ser assim, horas diferentes nos cafés e não sair tantas vezes, pessoas mais em casa ou casa de amigos... Pessoas lá mais preocupadas com trabalho, ficar mais horas trabalhar... Espírito diferente... aqui no Portugal pessoas mais descontraídas, mais "Tudo bem".»

Uma vez em Portugal, não confirmou a opinião que o irmão lhe transmitiu, que caracterizava os portugueses como muito conservadores, pois considera que em todos os lugares existem pessoas diferentes.

«Ah, depois não parecido, não! Que pessoas melhores que outras, umas mais fechadas, outras mais abertas. Não poder disser que pessoas de Portugal 'tão desconfiadas todas porque encontrar pessoas que ajudar e conseguir fazer amigos. Eu que quando chegar 'tava muito fechada, muita tristeza com vida e depois ficar melhor, conseguir ser minha pessoa alegre de vida... Eu sempre dizer que as pessoas no mundo muito diferentes, tem pessoas boas e tem pessoas más, não dá dividir, portugueses, ucranianos ou de outra!

Notou grandes diferenças no trabalho dos homens e das mulheres, sendo estas prejudicadas relativamente à profissão, ao contrário de que acontece na Ucrânia:

«Ele mais fácil, que vinha com amigos já a ver trabalhos. Na minha condição fui trabalhar numa loja nas limpezas... Homem mais fácil de pagar mais dinheiro, p'ras mulheres mais difícil aprender profissão, ter trabalho mas não futuro...»

«homem trabalhar mais, sempre, sempre. Mulher arranjar, sim, arranjar outros trabalhos mas é limpezas, armazéns, supermercados... e receber menos dinheiro. Homens, como meu

marido, se trabalha mais, recebe mais, conta horas e dinheiro nas horas. Nós não assim, paga fim de mês sempre mesmo, se tem horas mais, se não... não pagar horas mais, sempre igual. Na Ucrânia não assim!»

Conseguiu alugar uma casa melhor em virtude de um novo trabalho do marido, pois partilhavam casa com outros imigrantes. Esta melhoria permitiu-lhe sentir-se melhor e mais segura:

«Trabalho esse muito importante que dava p'ra viver aqui mais ou menos e juntar. E marido ficar feliz, que trabalho de profissão, eu feliz também! Nossa vida ficar mais virada p'ra lado melhor e alugar casinha melhor que tinha amigos ucranianos.»

Não conseguiu encontrar trabalho sozinha pois não sabia falar português, mas contou com a solidariedade de outros imigrantes e de uma associação que estes lhe recomendaram e que a ajudou nos primeiros contactos com o novo país. Considerou este apoio fundamental para a sua inserção no país e na vida local:

«Sim, que falaram logo p'ra ir na associação, vizinha de prédio de Rússia escrever rua e sítio no papel e dizer que autocarro ir e fui! (risos) Melhor que fazer, melhor! Que conheci pessoas, receberam minha pessoa com atenção, mostrar papéis e coisas que precisava fazer, tudo! E falar em ucraniano! 'Tava mal e depois de receber lá ver esperança... Todas coisas que precisava e dizia se querer aprender português, língua de país, tudo. Que dizer logo "Preciso trabalhar!". 'Tavam a dizer coisas p'ra ir ver e consegui, não muito bom que documentos não todos ainda em minha mão... mas trabalhar, isso melhor que 'tava na casa sozinha.»

«Tudo importante, tudo! Bom trabalhos que fazer lá, ajudar pessoas, eles poder, eles ajudar.»

Através da associação que frequentou em Lisboa, conseguiu encontrar trabalho, facto decisivo para não ter que regressar à Ucrânia, o que significaria o fracasso do projecto migratório e de todos os objectivos traçados:

«Que se não 'tava a dar precisava ir p'ra Ucrânia. Assim melhor, que dinheiro pouco já... Não querer deixar marido sozinho, não querer separar e na maior querer ajudar, desistir não...»

«Se não trabalho não desejos feitos que tínhamos pensar na Ucrânia... Mesmo que ganhar pouco ser sempre muito maior que lá. [...] Se gastar pouco aqui dá p'ra juntar uns dinheiros e mandar p'ra lá, guardar...»

«Grande sofrimento se 'tava embora e não conseguir nada, nem levar dinheiro... Força ia embora, esperança morria na cabeça e não querer ficar dessa maneira. Pensava, pensava, minha filhinha, futuro de família... Se conseguir um trabalho, depois conhecer mais pessoas, oportunidades podia vir e...»

Considera que a aprendizagem da língua foi determinante para encontrar trabalho:

«No princípio de ouvir, ouvir muito as pessoas...[...] Só depois de associação 'tava mais contente e encontrar pessoas boas que perceber dificuldades de imigrantes e perguntar se querer aprender língua português. Era só "Bom dia" ou "Bom tarde", "Olá", "Adeus"... Era difícil falar com pessoas portuguesas e perceber que diziam. Depois lá na Lisboa de trabalhar de colegas portuguesas que ensinavam palavras. [...] Mas mais aprender em aulas de português de associação.»

«Ah, tudo importante! Que não saber nada no português, não perceber nada! Assim não 'tava conseguir nenhum trabalho. Se não falar, como fazer? Na escola aprendi palavras, frases que podia servir p'ra perguntar coisas... os verbos, que muitas dificuldades em verbos, dizer todos trocados! (risos)»

«Depois que ouve mais ficar mais familiar, mas tudo diferente de ucraniano, porque tem muitas palavras diferentes... pronto, outra língua! Mas não tão difícil que pensar, isso bom! E... fazer assim, se aprender coisas num dia escrever em caderno e repetir, sempre estudar, como dizer... dicção. Difícil dizer umas palavras, as que terminar em "ão" que diz sempre "áu" e outras põe mal acentos a falar, muitas de má dicção, mas pensar que pior aprender!»

Outros trabalhos se seguiram, orientados por uma associação já em Leiria, o que lhe permitiu encarar a vida com mais confiança.

«que podia aparecer eu fazer! E já saber umas palavras de português e se perceber que portugueses falam 'tava mais fácil de arranjar coisas. [...] consegui trabalho na fábrica de plásticos, que patrão bom! Fazer documentos todos certos e conseguir visto de trabalho [...]. Só que últimos meses já 'tava dificuldades de trabalho, fábrica pior e despedir. Sair, depois procurar, procurar e 'tinha amigas que fazer da fábrica foi procurar comigo. Consegui umas semanas à frente trabalhar no supermercado, pôr produtos que faltar, limpar, de armazém das arrumação...»

Considerou a associação em Lisboa, e depois em Leiria, uma enorme ajuda, pois permitiu-lhe sentir-se mais próxima e integrada do novo país:

«Gostar muito, muito a valer! Pessoas todas simpáticas, amigas, perceber nossos problemas e ajudar outras coisas que precisar.»

«Mas aqui [em Leiria] também associação, isso coisas boas que tem no Portugal!»

Depois dos primeiros tempos atribulados em Lisboa e em Leiria, acompanhados de muitos sofrimentos, conseguiu finalmente pensar em refazer a sua vida:

«Eu pensar “Agora melhor, descansar cabeça e respirar”. Poder procurar trabalho na cidade, ver coisas bonitas, ver pessoas na rua, passear. Que se não gastar dinheiro poder passear, ver coisas bonitas p’ra alma! (risos) Muitos sofrimentos mas se pode ter alegrias poucas fica cabeça melhor!»

«Isso, luz boa p’ra minha alma que ‘tava de muitos sofrimentos, [...] muitas privações, de filha, de família, de casa, de amigos, de comida!»

Quer continuar a aprender a língua pois é uma forma de independência no país de acolhimento:

«Pessoas aqui perceber bem que eu falar mas sempre aprender coisas novas todos dias, palavras desconhecidas. Muitas p’ra saber ainda!»

«[língua] servir muito p’ra ficar livre e fazer vida, procurar coisas... ficar independente.»

Comunica com os seus conterrâneos na sua língua materna, e com os portugueses em português:

«Falar ucraniano com amigas ucranianas e português p’ra falar com portuguesas.»

Faz comparações entre o estilo de vida e cultura portuguesa e ucraniana, referindo que se identifica com as duas:

«gostar de Portugal, de pessoas... Mas tem coisas de Ucrânia que diferentes, lá assim: pessoas ter que juntar dinheiro p’ra comprar casa, depois carro, depois outras coisas que

todas pessoas precisar na vida mas aqui pessoas não junta dinheiro, pessoas comprar coisas sem dinheiro, vai nos bancos e bancos emprestar dinheiro e pessoas ter tudo! Não preocupar muito com essas coisas... Depois como 'tava dizer que portugueses gostar muito de passear nos dias da semana, não só fim-de-semana... Mas poucas coisas de música, de teatros, aqui na Leiria poucas coisas dessa cultura, mais coisas de ruas, festas nas ruas no verão, isso muito engraçado, pessoas comer nas ruas, música muito alto! (risos) Meu país tem cultura muito grande! Mas aqui não que poder gastar dinheiros nessas coisas de festas, mas gostar de ver, gostar de ver!»

Identifica-se com a cultura ucraniana pois foi segundo ela que cresceu e viveu toda a vida, mas já sente Portugal como a sua segunda casa:

«Nunca estar muito perto, como dizer... nunca sentir muito perto da cultura portuguesa... Por isso, não posso dizer que muitas coisas portuguesas na minha vida, porque eu não viver no Portugal com muitos portugueses... Eu ver... ver as festas, ver isso tudo... Eu gostar, gostar... Mas assim p'ra sentir portuguesa, para sentir essas coisas todas não... Minha cultura ucraniana, nascer na Ucrânia e lembrar daquelas festas e tradições de nosso país... Aqui diferente...»

«Vida já ficar nos dois país... Não já na Ucrânia e um pouquinho no Portugal...»

«Sim, já ser segunda casa minha... Não só passar, porque já ficar cinco anos aqui... Mas ainda poucos anos p'ra sentir cultura de Portugal.»

Encontra semelhanças entre as duas culturas:

«E ter coisas parecidas... Lá na Ucrânia ter danças tradicionais onde dançar com fatos brancos e vermelhos, e flores na cabeça, temos músicas muito bonitas... e essas danças parecidas com danças portuguesas, de... como dizer... folclore! Mas gostar de coisas de Portugal e gostar de viver bem aqui. Depois pessoas tratar bem, não muitos problemas com pessoas, isso muito bom p'ra viver, não confusão.»

Sente que, mantendo alguns dos hábitos do seu país, fica mais ligada às suas origens:

«coisas que aprender fazer toda vida e que gostar... Não por sair de país que mudar tudo... Gostar de fazer coisas como minha mãe ensinar... Não que não gosta de coisas de Portugal, mas vida aqui não deixar muito tempo p'ra pensar em muitas coisas e quando em casa gostar de ser minha pessoa, fazer minhas coisas.»

A música do seu país representa uma ligação à sua cultura, apesar de gostar de ouvir vários tipos de música, de vários países:

«Trazer músicas de Ucrânia p'ra ouvir e meu irmão mandar este ano mais um CD de grupo que gostar muito... Se chegar a casa e não sair mais gostar de deitar e ouvir essas músicas até ficar dormir... Mas ouvir outras estrangeiras, grupos ingleses, americanos... Portugueses gostar uns que chamar The Gift, que cantar em inglês, Mariza, que cantar fado muito bonito! Outras de Jorge Palma... e mais que não lembra... Só que música de Ucrânia diferente...»

Sente-se integrada em Portugal porque foi sempre bem recebida. Em consequência, fez novas amizades:

«Ah... posso dizer bem [integrada]... Não sentir muitas dificuldades porque não passar nada mal. Na Lisboa associação ajudou muito e conhecer pessoas amigas ucranianas, de Rússia... portuguesas não muitas, só de associação... Aqui na Leiria já conhecer mais pessoas, porque gostar de fazer amizades.»

Apesar de se sentir mais identificada com os amigos imigrantes que fez em Portugal, também fez boas amizades com duas portuguesas:

«Mais fácil fazer amigos de outros imigrantes que portugueses... Imigrantes sabem que vida difícil, todos com dificuldades e depois falar e juntar uns com outros p'ra fazer companhia... p'ra sentir melhor, fazer amizades... Diferente... porque também não ficar junto muitas vezes com portugueses. Mas mais amigos ser casal que vive em casa comigo, ucranianos, muito amigos. Imigrantes depois 'tar colegas nos trabalhos, ou vizinhos e conhecer mais depressa. Mas ter amigas portuguesas, duas amigas que conhecer em trabalhos, amigas boas.»

Trabalha durante a semana e ao sábado, por isso, está na companhia dos amigos ao domingo, fazendo convívios na sua casa, onde todos se reúnem, ucranianos e portugueses. Nessas alturas cozinha pratos ucranianos para todos. No seu dia-a-dia também costuma cozinhar sob a influência do seu país, apesar de já saber fazer alguns pratos portugueses e de já misturar receitas:

«Não sair muito, ter que trabalhar, mas fim-de-semana encontrar sempre, sábado ou domingo... agora só domingo que arranjar fazer limpezas no sábado em restaurante. Quando meu marido estar comigo amigos ir na nossa casa e ficar todos juntos, conversar,

jantar, ouvir músicas... Agora igual, já convidar amigas portuguesas também, e gostar muito de comida! (risos)»

«Sim, comida feita de maneira de Ucrânia, gostar muito de fazer comida de meu país.»

«Não faz sempre tudo, mas muitas vezes, porque comida de meu país dar muito trabalho de fazer. Precisa misturar coisas, fritar, depois no forno... Mais tempo a fazer que muitas comidas portuguesas. Mas nos dias de semana fazer sopas de Ucrânia, que muito bom... comer muitas sopas de jantar, frutas... Almoço também muitas vezes sopas, carne... Gostar muito de cozinhar e já aprender fazer bacalhau no forno, que amiga portuguesa ensinar e fazer também pudim de caramelo, que muito bom sobremesa portuguesa (sorri). [...] fazer bolinhos de côco de Ucrânia... Em casa sempre comida de meu país porque saber fazer melhor, mas tem comidas que fazer diferente... minha maneira de fazer e também ficar com receitas de comida portuguesa que arranjar no supermercado Continente e já fazer mistura de comidas! (risos) Mas não fazer muitas, muitas coisas, só quando dar p'ra fazer.»

As amizades que estabeleceu permitiram-lhe sentir-se mais integrada e também encontrar outros trabalhos:

«Ah, esses trabalhos [domésticos particulares] não conseguir no princípio, só depois de anos aqui, que não conhecer pessoas e não ir bater portas pedir trabalhos na casa delas! (risos) Amigos falar de trabalhos, que saber que precisar trabalhar, que pessoa séria, não roubar, não fazer coisas más e respeitar todas pessoas... Amiga portuguesa arranjar dois trabalhos, duas casas de pessoas que trabalhar ainda...»

Apesar de todos os sofrimentos que passou, já se sente mais estável emocionalmente e consegue suportar melhor as saudades. Adaptou-se ao ritmo e estilo de vida em Portugal e, por isso mesmo, aceitou ficar sozinha em Portugal, após o marido ter ido trabalhar para a Ucrânia:

«Agora não ficar 'tão triste com saudades. Sentir muitas, de minha filhinha muitas... e de meu marido agora... essas muitas e fazer doer coração... (pausa) Mas conseguir levar vida mais contente, não como no princípio que chorar todos dias, mesmo com meu marido perto, sempre comigo... E agora levar vida aqui de Portugal...»

«Sim, sim [sente-se acolhida]... se não 'tava bem recebida não ficar aqui agora, sozinha, sem marido e filha...»

Considera muito importante sentir-se integrada em Portugal pois isso permite-lhe cumprir os seus objectivos, trabalhar, e estar bem consigo. Sofre muito com a distância da filha, que ficou na Ucrânia com os avós maternos, e gostava de regressar. Contudo, as últimas informações que o marido lhe deu não são animadoras a nível de trabalho. Assim, prefere estar em Portugal a juntar mais algum dinheiro:

«Isso muito importante, que se não ‘tar bem com vida não ser capaz de fazer trabalhos, de levar vida com juízo. E passar tempo descontente, com cabeça pensar coisas más... Aqui só faltar minha filhinha e meu marido, que ter paz...»

«Agora já poder dizer que gostar [de viver com a família em Portugal]... Meu marido dizer que Ucrânia não melhorar, vida difícil ainda e situação não resolvida de salários... Quando ir lá última vez não gostar do que ver... Ir na minha escola que dar aulas, mas não bom situação... Colegas trabalhar mas receber menos que salários, muito menos... Depois ter outros trabalhos p’ra viver! Isso já foi vida que levar, mas não dá, não conseguir dinheiro que precisar... [...] Não melhor situação... (pausa) Vida de Portugal não que melhor nos trabalhos, mas salários melhores, que dar p’ra juntar e dar p’ra família... Agora pior que quando chegar, mas...»

Sente necessidade de manter contacto com o seu país e com a sua família pois sofre muito com o afastamento da filha. Uma vez que não pode ir à Ucrânia, encontra outras formas para manter a ligação:

«Uma vez, ano 2004, que não ‘tava aguentar mais de saudades de minha filha...»

«Pois, muito duro... com anos passa melhor longe de pais, de irmãos, que cada um ter sua vida mas filha é difícil... não devia ‘tar longe de menina, que precisa de pais p’ra educação, p’ra carinhos, p’ra todas coisas... mas não encontrar melhor solução que ir outro país... (encolhe os ombros)»

«Olha, telefona muitas vezes! Às vezes na internet, quando pode. Mas internet mais p’ra falar com meus amigos. Aqui tem internet que não paga e quando tempinho vou ver que notícias de pessoas, de país...»

«Sim, sempre que poder eu vir saber coisas, tem sítios que pode ver tudo e querer sempre ficar saber que coisas passa... Aqui não saber nada, não televisão, jornal um só p’ra ver... Mais rápido na internet e não paga.»

Ter vivido o papel de aluna nas aulas de português que frequentou fizeram-na relembrar a sua profissão, professora. Sente falta de leccionar mas tem consciência que em Portugal não o vai fazer. Apesar de tudo, sente mais falta da filha que da profissão:

«muitas vezes lembrar de minhas aulas e vida que deixar na Ucrânia... Ainda chorar uns dias... de saudades de vida, de profissão... Mas eu saber que aqui no Portugal, se na Espanha, se outro país, não poder dar aulas minhas. E... aqui amigas dizer que professores 'tar más situações de vida, muitas mudanças... Eu já ter muitas mudanças em minha vida, não mais! (sorri)»

«sentir essas faltas da profissão... mas sentir mais faltas de filha, de família... aqui pensar mais na família que profissão...»

Nunca viveu situações muito óbvias de discriminação, mas por vezes sente olhares estranhos dirigidos a si:

«Nos sítios que trabalhar, não! Mas pessoas que conhecer sentir essas coisas todas, pessoas que não falar porque imigrante, que não dar emprego, que tratar diferente...»

«Muitas coisas não... Mas mais pessoas na rua olhar se ver que falar língua diferente, supermercado também às vezes não ajudar se precisar ajuda... mas isso coisa de princípio, quando chegar... Aqui pessoas de supermercado e de sítios bons pessoas... Lisboa mais complicado, muitos imigrantes e pessoas mais desconfiar, não olhar quando perguntar coisas e homens olhar muito, não gostar disso. Mesmo que 'tava meu marido, homens na rua olhar... não gostar...»

No trabalho também nunca se sentiu discriminada pelos patrões mas, por vezes, sabia de comentários de alguns colegas que referiam que os imigrantes vinham tirar trabalho aos portugueses. Contudo, desvaloriza estas situações e não se deixa afectar por isso:

«Patrão tratar bem, não que muito bem, mas não problemas, como todos colegas... Colegas que às vezes não ajudar...»

«Quando na fábrica ter colegas que não gostar de imigrantes... Dizer que tirar trabalhos nos portugueses... Não tratar mal minha pessoa mas dizer a outros colegas essas coisas e eu depois saber... Mas não ligar nessas pessoas, não...»

«não sabe se já ver diferente mas agora não ver isso, não pensar nessas coisas, se pessoas olhar, se dizer mal... Não querer saber, porque levar minha vida e não fazer coisas fora de leis.»

Não acha que todos os portugueses tenham uma ideia estereotipada sobre os imigrantes, mas acredita que muitos pensem dessa forma. Tem conhecimento destas imagens construídas por ouvir dizer, pela experiência do irmão e pelas notícias nos jornais portugueses:

«Ah... depende de pessoas... [...] Não poder dizer que imigrantes igual, que mulheres todas igual... Pessoas não todas igual! Mas ter pessoas que desconfiar que imigrante rouba, que vai enganar outras pessoas... porque imigrante precisar sempre dinheiro e... De imigrantes ucranianos saber que umas pensar que homens mafiosos, enganar pessoas, matar pessoas... Mulheres que faz vidas não sérias, como dizer... prostituição.»

«Ah, de pessoas que falar, meu irmão sofrer com essas coisas quando trabalhar em Portugal, meu irmão sofrer muito de discriminação, pessoas fechadas, não tratar bem imigrantes, enganar imigrantes! Depois dizer que imigrantes enganar pessoas... Não justas essas pensamentos... (pausa) [...] De prostituição de mulheres todas pessoas saber... Quando 'tava na Ucrânia saber de notícias de coisas, redes de pessoas que enganar mulheres, levar p'ra vidas más... misérias de vidas... coisas muito tristes...»

«Sim, notícias de jornal sempre dizer que imigrante de culpa... Que acontecer de coisas más culpa de imigrantes, que pessoas de longe ficar de culpas... Portugueses não santinhos! Ucranianos não santinhos! Mas achar que imigrantes ter que portar bem nos país, não ser igual que pessoas dizer, ser pessoas sérias, respeitar... Se não vai fazer assim pessoas pensam mal. (pausa)»

Quando chegou, a **Márcia** não conhecia ninguém, a não ser a família do marido, para onde foi morar. Só quando chegou tomou consciência da sua decisão:

«eu não conhecia ninguém, quer dizer, mais ou menos, porque fui logo p'ra casa da família do Manuel, era só as pessoas que conhecia... e foi um bocado estranho porque era tudo diferente... eu gostei muito, mas tenho mesmo que dizer que fiquei assim a pensar como ia ser a minha vida aqui... acho que só quando pisei esta terra é que pensei bem no que tinha feito... mas estava toda entusiasmada com tudo e gostei muito de conhecer a família do Manuel e eles, pronto, ficaram um bocado a pensar como vai ser agora, porque o meu visto não ia dar p'ra muito tempo.»

Foi bem recebida pela família do marido, na altura namorado, o que a reconfortou nesses primeiros momentos:

«Muito bem, e todos me receberam bem, os pais dele, os meus cunhados, e estou bem com o Manuel!»

«Olha, dei-me bem porque fui muito bem recebida pela família do meu marido e depois eu também estava ansiosa para ver como eram as coisas aqui. E gostei.»

Estabelece ligação com a sua cultura através dos pratos tradicionais de Cabo-Verde que cozinha para todos:

«gosto muito de cozinhar e de fazer as comidas da minha terra, o meu marido gosta, e a família dele também!»

Reconhece que se sente muito ligada à sua terra mas também se sente bem aqui, especialmente depois de casar pelo registo, pois muitas dúvidas a assaltavam, talvez derivado ao processo de adaptação. Reforçou, assim, a crença na sua decisão e sentiu-se mais perto do país de acolhimento por estar a construir aqui a sua vida. Quando casar pela igreja, será com a sua família também presente:

«foi lá que nasci e cresci! E gosto muito da minha terra, não esqueço nada de lá, mas também gosto muito daqui, porque 'tou bem aqui, fui bem recebida pela família do Manuel e isso...»

«não foi casamento de igreja, foi só no registo, porque, pronto também ajudava na minha situação aqui mas foi porque nós quisemos, não foi por causa da legalização, porque eu vim por causa do Manuel! Mas foi um dia muito bonito para mim, senti-me muito feliz... Aí eu já pensava que a minha vida ia dar certo, porque eu às vezes tinha dúvidas... não é que eu pensasse em voltar para S. Filipe, isso eu não queria porque queria viver aqui, mas já não sabia... olha, não sei dizer porque tinha essas dúvidas porque até estava tudo bem! Mas acho que foi da adaptação às coisas, não sei... Mas sei dizer que depois do casamento senti-me melhor, parece que era uma segurança que eu tinha... e eu sei que não é segurança nenhuma porque as pessoas podem separar-se, mas pronto, foi o que sentia na altura. Mas... eu um dia se casar pela igreja tem que ser com a minha família, não gostava de fazer essa festa sem eles... E a família do Manuel também concorda, por isso estamos a pensar fazer isso agora, depois da nossa filha nascer.»

Apesar de ter chegado com muito entusiasmo, pois veio ter com o seu namorado por amor, sentiu a mudança acusando alguma tristeza, que diminuiu após o casamento:

«Olha, mais ou menos... eu vinha com muita vontade de vir e isso tudo, mas no princípio era um bocado complicado... eu pensei que ia sentir-me melhor porque queria mesmo vir, mas quando cheguei fiquei um bocado triste... e nem sei dizer porque isso foi assim... toda a gente me acarinhava lá em casa, mas... (pausa) era como disse, depois de casar fiquei melhor.»

Considera que foi uma grande mudança na sua vida, que a deixou fragilizada no início, algo se modificou em si:

«Pois, deve ter sido [da mudança] porque depois eu fui ficando melhor! Até já tudo parecia melhor! (risos) Porque é verdade que a vida mudou muito, hoje sei que saí muito nova de casa e ainda por cima para um outro país...»

O tempo que esteve à procura de trabalho deixou-a angustiada, mas depois foi conseguindo o seu sustento, recordando algumas situações boas e menos boas dos sítios onde trabalhou:

«Olha, estive uns meses sem trabalhar e isso não foi muito bom, porque eu trazia pouco dinheiro e acabou num instante! Não podia era estar sem trabalhar porque não gosto de estar parada. Aqui já fiz muita coisa... Consegui ir trabalhar para um café, mas não gostava muito daquilo porque não me tratavam muito bem... Tinha que fazer muito trabalho e houve um mês que não me pagaram... o visto não dava para trabalhar nessa altura, por isso, também já estava à espera... Depois fui trabalhar para o LIDL e lá fiquei uns tempos... Depois trabalhei noutro café como empregada de balcão e até gostei daquilo, eram mais simpáticos e ainda hoje lá vou. Quando souberam que estava grávida ficaram contentes! (risos) Mas aí já estava legal e tudo... Mas esse não era o meu sonho, por isso fui embora...»

Considera muito importante trabalhar na área que gosta mas, quando veio, não pensou nisso. Contudo, as mudanças sentidas reforçam a angústia de ter que trabalhar por obrigação sem objectivos:

«fazer o que gosto. Isso é muito importante para mim, porque eu quando vim não tinha pensado bem no que ia fazer de trabalho, eu queria era vir! E pensava “Eu depois arranjo lá trabalhos”. Mas depois de estar aqui eu percebi que não era assim tão fácil de arranjar trabalhos e depois ficar longe de tudo não foi, assim, na boa... a pessoa sente as mudanças e

fica diferente... e se uma pessoa gostar do que está a fazer é muito mais fácil! Até nem pensamos tanto nas saudades...»

Os actuais patrões são muito compreensivos e isso ajuda à sua integração:

«Estes patrões são muito bons, percebem as dificuldades e quando disse para que era as férias lá conseguiram arranjar as coisas para conseguir ir.»

«Sim, continuo lá a trabalhar mas com horário diferente, porque antes trabalhava ao jantar, entrava às 16h e saía lá para a meia-noite, uma... Mas por causa da gravidez tive que começar a trabalhar no turno do almoço, por isso é que posso estar aqui agora e da outra vez também»

Para além do trabalho, está a acabar o curso de cabeleireira, realizando o seu sonho de criança. Considera que este projecto é mais um elo de ligação ao país:

«Dá para fazer tudo, porque o curso é só às segundas e quintas e sábados, das sete às dez da noite, por isso... E como é o que gosto de fazer não custa!»

Estabeleceu boas amizades, entre elas, os novos colegas do curso:

«Sim, tenho muito amigos! Agora ainda conheci mais pessoas no curso e isso faz-me muito feliz... porque eu sou a única grávida lá do curso e toda a gente me trata muito bem, não senti nada de injustiças, nada! E... também tenho amigos cabo-verdianos e angolanos, que moram na minha zona, muita gente imigrante mora lá e é assim... Dou-me bem com todos, se me tratam bem eu também trato, seja português ou inglês! (sorri)»

Apesar de algumas dificuldades de adaptação, isso não aconteceu com a língua:

«Não... com a língua não, porque sempre falei português...»

Vive humildemente na casa dos sogros, num quarto com o marido, e não conseguiram ainda alcançar a independência. Esse facto preocupava-a mas a felicidade da gravidez veio superar essas angústias:

«nós vivemos assim humildes, ainda estamos a morar na casa dos pais dele, temos um quarto para nós e pronto... não dá assim para ter grandes vidas mas eu estou feliz e ainda mais porque vem aí a nossa filha...»

Os sogros apoiaram-na na gravidez, em especial a sogra, que considera muito amiga e é um grande apoio em Portugal, especialmente no apoio ao seu projecto de maternidade. Também contou à mãe em Cabo-Verde, que ficou feliz por ela:

«Sim, ficaram muito contentes! A mãe dele é muito minha amiga, falamos de tudo e ela foi a primeira a saber da gravidez!»

«Claro, foi logo! A minha mãe ficou muito contente, disse logo que finalmente ia ser avó! (risos) Só que ela queria ver-me e isso agora não dá... Também tenho pena que ela não me veja assim de barriga... e depois no parto... mas não quero pensar nisso!»

Apesar de gostar de viver no novo país, o projecto de maternidade intensificou as saudades da mãe:

«até agora eu tenho gostado de viver aqui e isto agora é tudo o que eu tenho, mas faz-me falta a minha mãe...»

«Tenho, porque vou ter um filho, né? Isso não acontece todos os dias e gostava que ela estivesse comigo agora. Mas também tenho a minha sogra, que é muito boa para mim...»

Sente necessidade de manter o contacto com a família e a sua terra natal, mas não quer regressar:

«Olha, falo com eles muitas vezes, quero sempre saber como é que está a vida lá, como estão de saúde... essas coisas todas... Também já escrevi à minha mãe... preciso ter essa ligação... mas não quero voltar a viver lá, agora estou bem aqui e já me habituei à vida, tenho família, vou ter um filho... mas não vou dizer que não gostava muito de lá ir, muito mesmo... sinto a falta da minha mãe, do meu irmão... para recordar coisas... tanta coisa!»

Considera que foi bem tratada pelos portugueses mas acusando atitudes discriminatórias para consigo, facto que a afectou nessa fase de adaptação. O apoio familiar foi fundamental para ultrapassar a tristeza:

«Sim, quer dizer, normalmente sim, mas já tive aí umas cenas que não gostei lá muito... por isso eu acho que ainda são um bocado racistas com os pretos.»

«Sim, já me discriminaram muitas vezes, mas olha, eu não quero saber! Agora já não é tanto assim, mas quando andava à procura de trabalho todos faziam caras esquisitas e assim...»

«[afectou-me] Um bocado, porque era como disse, estava um bocado triste e isso não ajudava a ficar melhor... Só que depois em casa todos me davam muita força, o Manuel então... está sempre do meu lado. Ele é que me ajudou muito nessas alturas.»

Reconhece muitas diferenças entre as culturas portuguesa e cabo-verdiana, entre elas, os modos de vida e a forma com a percebem:

«Ah, sim, aqui é muito diferente, claro. Portugal tem mais condições, as casas são melhores e tem outras oportunidades que S. Filipe não tem. Aqui dá para uma pessoa conseguir outras coisas, mesmo com as dificuldades que temos... E depois a maneira de ser dos portugueses é muito diferente, aqui são todos mais cinzentos, mais fechados, parece que têm medo de falar alto, de mostrar o que sentem... os portugueses são muito fechados, só dizem “bom dia”, “boa tarde” e pouco mais... Lá na minha terra, todas as pessoas se falam, batem à porta de toda a gente e há sempre comida para mais um, aqui não, as pessoas só fazem comida por conta certa... Eu não sei fazer assim, eu faço sempre montes de comida, sobra sempre!»

«Talvez a maneira de ver a vida, porque os cabo-verdianos não estão a pensar tanto nas desgraças e no que pode acontecer de mal, acho que é tudo mais para a frente... Aqui não é tanto, é mais dificuldades em tudo e preocupações... Olha, estou a lembrar de um exemplo: comprar casa. Aqui todos querem comprar casa e isso é um problema! Nós não pensamos tanto nessas coisas, vivemos com o que vamos tendo... se a casa não é nossa, paciência! Mas também não quer dizer que o meu povo não goste de melhorar a vida, mas lá é tudo mais pobre... é diferente... aqui as pessoas têm mais oportunidades e depois querem mais, e mais... (faz gesto repetido)»

Contudo, reconhece que nem todas as pessoas são iguais, mas sente a influência portuguesa na sua vida:

«os portugueses não são todos iguais! E os cabo-verdianos também não! Mas se vivemos aqui temos que seguir como as coisas são, e tentar... olha, ter uma vida melhor. Mas estava a dizer que conheço portugueses que pensam como eu, vivem a vida mais na boa e a ver as coisas boas.»

Gastronomicamente, na casa onde vive com o marido e os sogros, dá-se uma mistura de influências que todos partilham com gosto:

«Olha, lá em casa é uma misturada, eu já digo que nem nós sabemos que misturas são aquelas que fazemos! (risos) Porque é assim, eu sou cabo-verdiana mas o Manuel e a família são angolanos, e depois vivemos todos em Portugal! Então há uma mistura de culturas lá em casa, porque cada um tenta “puxar a brasa à sua sardinha”, como se diz aqui (risos). E... eu gosto muito das comidas da minha terra, vocês aqui já ouviram falar da cahupa, mas há outros pratos que nós fazemos em S. Filipe, como a djagacida, o xerém, o nosso pão que é gufongo... Aqui não dá para fazer as coisas como lá, porque sai sempre diferente, mesmo a levar as mesmas coisas... Mas a minha sogra também faz as comidas que eles gostam mais e que eu também gosto. E ninguém se zanga (sorri).»

Gosta e ouve variados tipos de música, mas reconhece a ligação de “sangue” com os ritmos cabo-verdianos:

«Eu gosto de tudo, não ouço só músicas da minha terra, gosto de muita coisa... mas é verdade que a música cabo-verdiana e angolana me estão no sangue, adoro dançar! (sorri) E às vezes íamos a discotecas só com essa música, ou nas noites em que sabíamos que iam passar... Mas agora não tenho ido, fico em casa mesmo, porque a barriga já não deixa, não dá jeito! (risos)»

Sente-se integrada em Portugal, considerando que esta já é a sua casa, mas reconhece que Cabo-Verde é a terra do seu coração:

«Às vezes já me sinto em casa aqui [...] Eu gosto do meu país e Cabo-Verde é o país do meu coração. Só que também gosto de Portugal... é um país bonito... Cabo-Verde também é muito bonito, tem muita natureza, muito verde em todo o lado mas é muito pobre também... E aqui é tudo um bocado mais cinzento, mas a vida é melhor...»

Desde que veio, só foi à sua terra uma vez. Gostou de rever as suas origens, reconhecendo que, aos seus olhos, tudo parecia diferente. Todos receberam bem o seu marido. Contudo, não quer voltar a viver em Cabo-Verde. Quando voltou a Portugal, precisou de um tempo de readaptação:

«eu só lá fui no ano passado, com o Manuel para eles se conhecerem e isso...»

«Bem, claro! Gostaram logo muito dele e tudo, fizemos grandes festas e jantares, almoços, muita música, tudo! (risos) Ele também conheceu os meus amigos que deixei lá, fomos lá por S. Filipe visitar toda a gente... foi muito bom»

«Foi bom, gostei muito de ver a minha família toda, a minha casa, o meu quarto... Achei tudo tão diferente... Quer dizer, estava tudo quase igual, só fizeram lá umas obras no portão de casa e no alpendre, mas parecia-me tudo diferente, maior, ou mais pequeno... Foi esquisito, porque depois fiquei assim... (pausa) por um lado tinha saudades, muitas! Mas por outro não, porque já não quero viver ali... mas... olha, para mim foi meio esquisito porque depois quando voltei a Portugal andei uns dias assim a pensar, meio... esquisita!»

Considera que existem representações negativas associadas às pessoas de cor. Ela própria sentiu isso várias vezes e recorda um episódio:

«eu não me vou habituar, às injustiças que fazem com os pretos...»

«Sim, já senti muito... quando andava à procura de trabalho, fui maltratada em alguns sítios... Quer dizer, ninguém me bateu, mas... diziam-me mesmo que não queriam pessoas como eu a trabalhar ali... fui uma vez a uma loja que tinha mesmo lá a dizer “Precisa-se empregada”, e depois a senhora disse-me que não... e eu não tenho muito dinheiro mas gosto de me arranjar e de andar bem, não tinha mau aspecto nem nada disso! Essas coisas para mim são tristes e essas pessoas não sabem o que é a vida!»

«Porque queriam uma branca! (pausa) Depois ainda me disse que ia ter que mexer com dinheiro e essas coisas... Pensava que eu ia roubar? Ou que não sei fazer contas? Fiquei muito chateada com isso. Passado uns tempos estava lá uma rapariga branca a trabalhar... Acho que não estou a ver mal as coisas, porque eu não julgo ninguém pelas aparências, pela cor da pele ou do cabelo...»

«Essa senhora, por exemplo, e outros iguais... É... as mulheres imigrantes... nem precisa ser imigrantes, mas se for de cor, ou assim, pensam logo que podemos andar na vida, porque a gente sabe que há muitas assim, que se prostituem para viver e isso... mas também há muitas mulheres pretas que não são nada disso e que até são portuguesas de cor!... (pausa) Olha, eu agora tenho pensado nisto por causa da minha filha... quando ela nascer ela vai viver aqui, com os pais, mas ela vai ser portuguesa, né? Mas as outras pessoas não sabem isso e tenho medo que ela passe por essas coisas más... mas... tem que se defender, como eu...»

O marido e a sua família foram o suporte que precisou para viver com essas situações e superá-las:

«O Manuel ajuda muito nisto, ele é o meu grande conforto, em tudo! Ele ajuda-me e faz tudo para me ver bem... E depois a família dele também, que é muito unida, eu também me

sinto parte dela e isso ajuda-me a ver que não faz mal essas pessoas injustas andarem aí, porque há outras boas, a família, os amigos...»

Para além de se apoiar na família, defende-se não dando relevância ao assunto, referindo que não assumirá atitudes iguais, até porque quer transmitir à filha bons valores.

«Olha, não ligo nenhuma! Não quero saber... apesar de às vezes me lembrar, mas não vou fazer o mesmo, não vou injustiçar ninguém sem conhecer primeiro, ou tratar mal porque essa pessoa é diferente de mim, não! E vou ensinar isso à minha filha.»

A experiência da imigração faz surgir problemas pessoais de um modo aparentemente aleatório, que são exacerbados em contextos específicos de encontro com os outros, e a forma como os imigrantes se adaptam à sociedade de acolhimento depende quer da forma como agem e se apresentam, quer da forma como são percebidos. A respeito da adaptação cultural Portes (1999: 3) refere que «o êxito do processo de adaptação depende menos daquilo que os imigrantes trazem consigo e mais de como são acolhidos pelo governo e sociedade receptoras».

A adaptação pode, assim, realizar-se na transformação da cultura de origem, mas também se pode realizar na conservação das diferenças culturais e, ao mesmo tempo, na adopção dos valores da sociedade de acolhimento. São modalidades e estratégias que cada sujeito utiliza singularmente e nunca se forma semelhante a qualquer outro.

O choque cultural pode dar-se num momento inicial mas não percebemos que este tenha sido impeditivo de uma vivência coerente entre margens, pois cada sujeito conjuga as suas subjectividades e objectividades de forma única. Talvez, também, porque «as culturas do mundo são desde a origem dos tempos objecto de uma mistura contínua, de forma que as suturas actuais assentam apenas sobre produtos “remendados”, resultados das colagens anteriores e não sobre segmentos originários de culturas primordiais. Um *patchwork* de *patchwork*, de certa maneira...» (Amselle, 1996, *cit. in* Sertório e Pereira, 2004: 69).

3. Eu e Os Outros em Mim

A Neusa tem hoje dupla nacionalidade a pensar no filho, para que este pudesse usufruir dos direitos de um cidadão europeu. O marido mostrou alguma resistência, ao contrário dela que não encara a situação como natural pois não percebe que esta mudança a vá fazer perder as suas características mais pessoais:

«Hoje já tenho a nacionalidade portuguesa, ou seja, tenho dupla nacionalidade. Ao fim de catorze anos resolvi pedir a dupla nacionalidade, para que o meu filho pudesse usufruir de todos os bens de um cidadão europeu.»

«Quando eu disse para o meu marido “Eu vou pedir a nacionalidade portuguesa”, ele disse “Ai, mas eu não quero perder a brasileira...”, e eu disse “A gente não vai perder a brasileira, a gente vai adquirir dupla nacionalidade!”»

Adquirindo as influências portuguesas, mudou a sua maneira de vestir. Só se apercebeu disso quando foi confrontada directamente com o facto:

«quando cheguei, cheia de cores, e essa coisa toda... roupas um pouco mais ousadas e divertidas, mas aqui não, é tudo muito formal e olha, também fui ficando! (risos) Mas gosto muito de usar as minhas bijutarias, ando sempre... mas mais discreta, né? Um dia eu encontrei uma amiga, que já não via há muito tempo, e aí ela me disse “Você está de luto, morreu alguém?”, e eu, que estava vestida de escuro, disse “Não... ‘tou vestindo assim todos os dias...”, e foi aí que me apercebi mais disso.»

Hoje sente-se tão brasileira como portuguesa, e sente sempre saudades dos dois países quando está longe. Acrescenta que, se tivesse toda a família consigo em Portugal, sentia-se ainda mais portuguesa:

«É, eu não sei muito bem... mas é cinquenta por cento, cinquenta por cento, como já ‘tou aqui há tantos anos, não é? Sinto-me muito bem ambientada e estruturada como portuguesa, tanto que quando vou ao Brasil, sinto muita saudade daqui, e quando estou aqui logicamente também sinto muita saudade de lá. Mas é muito mais a nível familiar, eu sinto que... se eu pudesse trazia toda a minha família para cá, aí era diferente, seria mais oitenta por cento portuguesa!»

Sente-se transformada pela cultura portuguesa. Conhece a história de Portugal pelo facto de estudar com o filho, gosta de ir a teatros e gosta da comida portuguesa:

«Sinto-me [transformada], até porque a cultura daqui é riquíssima, a história de Portugal é lindíssima, tenho aprendido muito da história com o meu filho, porque estudo com ele a história de Portugal. Mesmo a nível de teatro, penso... aqui para mim é mais acessível. [...] A comida também, porque eu gosto da comida portuguesa e, então, acho que me afectou pelo lado bom, a cultura sim, sim, me afectou.»

Apesar de toda a sua família ter raízes brasileiras ela sente-se também portuguesa e o seu filho, que nasceu em Portugal, veio reforçar esta sua identificação.

«minha família é toda do Brasil, pelo menos que eu saiba é tudo de raízes brasileiras. Mas eu digo isso porque meu filho agora muda muita coisa! Meu filho é português e, como tal, acabo por ter os tais cinquenta por cento no sangue.

Considera-se uma pessoa capaz de conviver em vários contextos e de se adaptar bem a eles, sem preconceitos:

«eu acho que sou uma pessoa assim muito fácil de conviver... Eu tanto conviveria no meio de ecléticos, como no meio de académicos, como no meio de padres, como no meio de ciganos, sabe? Eu tenho uma personalidade de adaptação fácil... Não é que eu seja “maria-vai-com-as-outras”, não! Mas eu ‘tou no meu canto e eu não incomodo ninguém... E eu não sou... não sou preconceituosa nem gosto de julgar ninguém...»

Revela uma personalidade forte e decidida, mas muito sensível e emotiva:

«E é isso que derruba o ser humano, é pensar no que os outros vão pensar. Então você tem que ter o punho muito forte p’ra você bater na mesa e dizer...»

«Então, o facto de você saber olhar p’ra trás, saber olhar para os outros»

Considera que reage bem à mudança, apesar do impacto inicial, e não perde a noção da sua identidade:

«Por incrível que pareça, quando há uma certa mudança eu reajo àquela mudança... mas é no primeiro instante... mas depois aquilo me absorve, sabe? Mas eu acho que toda a gente é assim...»

«eu consigo viver bem em todo o lado! (risos) E sou eu mesma...»

Tem uma elevada auto-estima e respeito por si e pelos outros:

«E depois é assim... eu gosto muito de mim... eu me amo, p'ra mim eu sou ótima... eu dou muito valor a mim mesma, porque eu tenho que 'tar bem comigo mesma, seja em qualquer tipo de relacionamento... se eu achasse que não 'tava bom p'ra mim podia amar até ao fim da vida que eu acho que não ia dar certo, porque eu tenho muito respeito por mim mesma... [...] Então respeite o meu espaço, que eu respeito o seu...»

Considera-se uma pessoa simples, do povo, e deixa transparecer que esse facto não é bem entendido por vezes pelos outros.

«Eu sou mais povo assim, sabe? Eu gosto mais é do povo! Eu sou muito informal, sabe? E às vezes levo com isso...»

Contrariamente à Neusa, a **Heloísa** não se sente transformada na sua identidade brasileira pois não sente identificação com Portugal e os portugueses:

«Não, não, não... não consigo [sentir-me diferente], não consigo porque é... é muito diferente a maneira de ser brasileira e a maneira de ser portuguesa. Nós não nos não nos casamos bem nesse aspecto.»

Sente-se brasileira e diz não conseguir adquirir nada da cultura portuguesa:

«Não, não menina! Eu sou cem por cento brasileira! Não consigo, por mais que eu tente... falar o português, não consigo, por mais que eu tente gostar de viver o dia-a-dia português... eu não consegui ainda, pode ser que daqui a mais dez anos eu chegue lá... (risos)»

Acredita que não tem que mudar a sua identidade nem a forma como se vê e age, mas o filho traz-lhe grandes preocupações nesta questão, por se sentir português, contra a sua vontade:

«Eu acho que sim [tem que manter a identidade brasileira], porque é isso que nós somos, é como diz, é a nossa identidade! E não vai ser porque vivemos noutro lugar que tem que ser diferente, né? Porquê vamos mudar? P'ra todos [família] isso acontece, somos brasileiros, mas o meu filho... ele inclusive 'tá tendo dificuldade porque ele fala que em casa ele não

pode falar português, não pode ser português porque nós somos brasileiro... chega na escola ele não pode ser... ele não é considerado português, todo o mundo chama de brasileiro e ele se acha português, então ele tem um problema sério de identidade, muito grave!»

Assume-se brasileira, considerando que isso muitas vezes é negativo em Portugal pois reúne todas as características para ser discriminada. Por outro lado, pelas dificuldades passadas, não consegue viver mais de perto a cultura portuguesa:

«Como sou brasileira, sou negra e pobre, pronto! Eu já tenho vários adesivos em cima de mim que não me dá...»

«[Sinto-me] Brasileira ainda... eu não tenho nada, nem aqui nem em lado nenhum de Portugal... não me considero... esse visto que eu tenho não me dá ajuda de nada... só para transitar e trabalhar. Mais nada, não dá p'ra sentir mais nada. Por isso eu me sinto brasileira.»

Já a **Nair**, reconhece que está uma pessoa muito diferente e que cresceu muito neste percurso fora do seu país e em contacto com uma cultura diferente. Quando chegou fechou-se em si e não conseguia agir como era seu costume, mas a convivência e os amigos que fez devolveu-lhe a alegria que a caracterizava. Foi conseguindo interiorizar as novas experiências e a nova cultura e sente que se tornou numa nova pessoa.

«Ah, isso eu sinto, sim! [diferente] Porque em Cabo-Verde eu era muito aberta mas quando cheguei eu fechei-me um bocado e quando eu cheguei aqui, por mais que... eu tentava ser um bocadinho aberta, com os colegas... tentar ser como eu sou, mas houve não sei o quê... tentava manter um bloco, ficava uma pessoa fechada, assim para não ultrapassar, como a gente diz “para não tomar um dedo, tomar o braço inteiro”, e eu também... eu fiquei um bocadinho estranha com isso... mas este ano a convivência está a ser muito melhor, e eu já sou outra vez eu! Por isso eu vejo que cresci enquanto pessoa, estou uma pessoa diferente... porque eu antes também era mais criança... não pensava muito nas coisas da vida, porque para mim ‘tava tudo bem... tinha a minha vida, as minhas amigas, os amores, a escola... as coisas normais de adolescente! (risos) A família ‘tava sempre comigo e às vezes eu já pensava como ia ser quando me casasse, ou saísse de casa... mas parecia uma coisa muito longe... O meu quarto lá ficou com as bonecas ainda, coisas de quando era criança... Eu agora não me sinto assim, tenho mais preocupações... Estou com mais consciência do que é a vida, dos problemas, as dificuldades que uma pessoa pode passar na vida... É mais essas

coisas, a minha maneira de pensar, de estar na vida... porque no resto eu 'tou igual, eu sou alegre, gosto muito de conviver com as pessoas, respeito todos! (pausa) Eu entendo que é um teste a mim mesma, estou a conhecer-me melhor também...»

Não nega as suas origens e integra a nova cultura em si, de forma construtiva:

«Eu até me sinto já um bocado portuguesa!»

«Eu sou cabo-verdiana, eu não posso negar isso, porque a minha terra é Cabo-Verde, e eu vou sentir-me sempre assim, cabo-verdiana, mas eu consegui habituar-me bem a Portugal, vivo aqui bem»

Não se sente propriamente imigrante mas antes uma estudante num outro país, pois pensa que essas categorias são mais próprias ao domínio das leis e das representações dos outros, e não da imagem que tem de si:

«É, às vezes [sinto-me imigrante]... Era mais no princípio pelo motivo de estar mais... deslocada e sozinha, sentia-me mais... diferente dos jovens daqui e das pessoas. Agora não é tanto assim, porque as pessoas já me conhecem, e fui bem recebida... mas eu sei que para as pessoas eu sou imigrante porque não nasci em Portugal, não tenho nacionalidade portuguesa e estou num país que não é o meu, onde eu nasci... (pausa) eu sentia mais essa diferença antes, agora... eu sei que é isso que nos chamam, os imigrantes, não somos desta terra, mas eu não me vejo assim dessa maneira, porque eu vou estar aqui pouco tempo, não sei...»

«Não sei... se é por ter sido bem recebida e por me sentir integrada e estar bem... (pausa) Eu nunca tinha pensado bem nessas coisas, é complicado... (encolhe os ombros). Eu sou uma estudante, uma rapariga estudante num outro país! Não acho que sou imigrante, porque acho que é uma palavra muito... “forte” para mim... Não consigo encontrar a palavra...»

«Acho que isso dos imigrantes é mais uma coisa da lei e da cabeça das pessoas, porque eu não me sinto assim... E também não ouve muitas pessoas a chamarem-me isso, sou mais “a estudante cabo-verdiana”, somos “os estudantes de Cabo-Verde”, não “os imigrantes”, percebe?»

Reconhece que não é preconceituosa e que respeita as diferenças.

«Eu não sou racista porque eu sei de coisas que fizeram de mal à minha família e nunca tratei mal ninguém por isso! Nem tinha vindo estudar para cá se tivesse esses pensamentos, já a pensar que não ia gostar do povo...»

Pensa que os portugueses têm uma boa imagem de si, pois também nunca lhes deu razão para o contrário:

«eu acho que [os portugueses] me vêem bem... também eu não dou razão para pensarem nada mal de mim! Eu respeito toda a gente, fui educada assim, a ter educação com as pessoas, a agradecer, a ser grata pelas coisas, por isso... [...] Se pensam alguma coisa mal é porque são racistas!»

A **Olga**, quando olha para si sente que faz parte das duas culturas e que já não é a mesma identitariamente, mas encara as mudanças com normalidade e sem conflitos:

«Ah... as duas, as duas... Já fico com muita coisa de Portugal, sinto também portuguesa assim, pois... É pergunta difícil!»

«Não sei explicar bem essas coisas, porque ‘tou bem aqui e vida corre bem, assim... É as duas coisas, p’ra mim ‘tá normal!»

Toma consciência das suas transformações e reconhece que se identifica com os dois países e as duas culturas. Foi confrontada com este facto quando na Ucrânia comentaram que ela se parecia com os portugueses:

«Se lá assim, aqui também não ‘tou portuguesa, porque sou ucraniana p’ras pessoas, porque não ‘tou muito boa no português a falar, tenho a pronúncia não portuguesa (risos). Mas gosto de coisas portuguesas e de coisas ucranianas... e já fica muitas coisas portuguesas que vou fazer nos dias, na minha vida...»

«Já minha mãe e meu pai, todos, diz que já vou um pouquinho portuguesa, que ‘tou diferente! E não ‘tiveram nunca em Portugal, nunca visitaram aqui! (risos) “Parece outra”... Não sei porque dizem essas coisas, se roupas, se maneira de fazer coisas... Cor de cabelo diferente mas no todo o resto não sinto diferente na minha pessoa...»

Identifica-se objectivamente como ucraniana, pois é isso que vem inscrito no passaporte, mas afiguram-se-lhe muitas dúvidas quanto a essa identificação:

«Sou ucraniana porque nasci lá, tenho nacionalidade de Ucrânia, não portuguesa... Mas agora já não sei... (pausa) No passaporte 'tá Ucrânia... (pausa)»

Pintou o cabelo de castanho mas não consegue explicar porque o fez. Pensa que talvez porque se identifica com as portuguesas e para se sentir mais integrada:

«Mas, olha, até pinte cabelo castanho! (risos) Minha cor de cabelo era loira, viste minha filha, loirinha toda... E depois uns anos p'ra frente fui pintar de castanho.»

«Ah, porque senhora disse que ficava bonito e ficava mais portuguesa! (risos) Mas 'tava na brincadeira. 'Tava outras amigas que fizeram a mesma cor, não posso explicar bem... O António gosta de duas maneiras, outro dia põe cor natural outra vez! (pausa) Fiz porque queria ver como ficava e também 'tava mais parecida com todas... mas se não ficava a gostar tirava!»

Não sente que os outros a vejam como diferente porque ela própria concebe que todas as pessoas são diferentes.

«Pois, acho que pensam bem! (risos) Não 'tou a fazer mal a ninguém, 'tou a trabalhar, tenho minha filha, normal... Os conhecidos pensam bem, acho! Os outros não sei, se estrangeira... Pessoas todas diferentes, umas ficam com preconceito, outras aceitam... (pausa)»

Tal como a Olga, a **Mariana** também se sente-se mudada de alguma forma, apesar de não o conseguir colocar em palavras. Na Ucrânia vêem-na como uma pessoa diferente daquela que partiu:

«Ah, muitas coisas... pessoas estar sempre a mudar vidas e pensamentos... Mas pessoas [na Ucrânia] dizer que já estar diferente... Não sei porquê dizer... (pausa)»

«Não saber explicar essas coisas... Mas minha pessoa ficar diferente, pois, que muitas mudanças na vida, muitos sofrimentos...»

Nunca sentiu que, por ser imigrante, a vissem segundo um estereótipo específico:

«Mas de minha pessoa não sentir que pessoas pensar essas coisas [imagem negativa, estereotipada], que pensar que eu má pessoa, não...»

A **Márcia** consegue encontrar em si mudanças que associa ao seu crescimento psicológico, pois veio muito nova para Portugal, com dezanove anos, e agora, com vinte e cinco vai ser mãe. Também reconhece uma transformação da sua identidade pelas novas influências da cultura portuguesa:

«nunca tinha pensado nisso mas é verdade que eu já não digo tantos disparates como dizia! (risos) Não sei, acho que nós mudamos um bocado... mas também eu vim era uma miúda e agora vou ser mãe, tive mesmo que mudar, mas... sim, acho que já estou mais parecida com os portugueses... mas também se eu já não falo tanto e estou mais séria, se calhar, também é por causa dos portugueses! Porque no princípio era difícil de me dar com as pessoas, parece que tudo era diferente, como as pessoas falam... E a língua é a mesma! É a maneira de falar, de entender as coisas que acho que é diferente... (pausa).

Considera que mudou a sua forma de pensar, nomeadamente ao nível das ambições profissionais, que considera uma influência portuguesa:

«Eu quando cheguei aqui vinha para ficar com o Manuel, mas não vinha com aquela vontade de subir na vida, como se diz. Vim por amor a ele e depois cá descobri que era mesmo a sério, mas... depois eu tinha que trabalhar, claro! E eu já sabia que tinha que trabalhar, porque sei como é a vida, eu lá também trabalhava. Mas não tinha aquela vontade de ir tirar um curso, como estou a fazer agora! Depois é que comecei a ver que podia... e pensei “Se puder eu vou, porque aqui eu posso fazer isso”. E assim eu fui-me adaptando à vida aqui e às pessoas...»

Reconhece as mudanças em si pelo facto de ter escolhido este percurso, pois se estivesse na sua terra natal seria uma pessoa diferente, mas considera que mantém as suas características mais pessoais. Contudo, identifica-se segundo o seu país:

«Como me vejo? Não sei... Sou eu... Acho que sou a Márcia de sempre, alegre, bem-disposta... Mas é verdade que já me sinto um bocado influenciada com as coisas portuguesas... (pausa) Porque eu sei que não estou igual, se eu vivesse em S. Filipe podia ser diferente, não sei... (pausa)»

«“Espera, eu sou e serei sempre cabo-verdiana”...»

A capacidade de cada sujeito para continuar a sentir-se o mesmo na sucessão de mudanças implica um exercício individual de encontro consigo mesmo e de interiorização das novas experiências em si. Implica também a capacidade de resiliência de cada sujeito, da aptidão para ultrapassar situações de ruptura e reconstruir-se apesar das feridas. Este é um processo de aprendizagem constante, assente na reflexividade e agência de cada sujeito, que joga com os possíveis e os desejáveis da sua identidade, num balanço constante entre o eu e os outros, para atribuir sentido e continuidade ao *self*. Essa reflexão de e sobre si mesmo, «é essencialmente desencadeada pela atitude para comigo que o outro exhibe. É uma típica resposta “de espelho” às atitudes de outro» (Berger e Luckmann, 1999:41). Cada sujeito integra, assim, de modo sincrético, a pluralidade de referências de que dispõe, com a consciência «de possuir uma identidade de geometria variável» (Cuche, 1999: 149).

Nenhum dos sujeitos nega as suas origens culturais, contudo, conciliam de formas singulares os mundos que habitam fazendo mover o ponteiro mais para um lado ou outro do hibridismo e da mestiçagem que experimentam, ainda que, por vezes, destes não se dêem conta.

«Há surpresas possíveis a todo o instante, vindas dos acontecimentos ou da subjectividade, das rupturas biográficas, do brotar inesperado de sonhos que força o real. E a inversão da relação identidade/socialização não opera de forma implacável e linear. Para além de se produzir por saltos, a existência propõe, por vezes, um novo quadro que, por si mesmo, incita à reconquista identitária e ao seu cortejo variegado de emoções, sonhos e projectos» (Kaufmann, 2005: 214)

4. Projectos e Caminhos

O projecto profissional da **Neusa** concretizou-se em Portugal, pois continuou a trabalhar como programadora de rádio ao lado do marido:

«A mesma profissão que exercia no Brasil, logo antes de vir p'ra Portugal.»

Contudo, foram-se delineando grandes mudanças na sua vida, pois quando veio para Portugal esperava ficar por alguns meses, tal como tinha acontecido noutras ocasiões:

«Porque eu vinha de uma rádio em Salvador, oito meses, de uma rádio no Rio de Janeiro, oito meses, de uma rádio em Belo Horizonte, oito meses... tanto é que eu achava que aqui só íamos ficar oito meses. Tudo aquilo que eu tinha dentro de casa, os pratos, os copos... era de plástico! [...] Ao fim de um ano, quando nós já tínhamos os papéis... ainda não tínhamos a carta de residência mas tínhamos os papéis p'ra dar entrada, o visto levou dois anos a chegar... E eu comecei a pensar “Bem, então se calhar aqui não vão ser oito meses, vão ser mais um pouquinho...”.

Foi então que uma grande mudança aconteceu, foi mãe:

«Entretanto, eu engravidei... E eu disse “Bem, agora é que eu vou ficar...” Mas eu nunca pensei... a minha meta... Por exemplo, não tínhamos ideia que aqui era um projecto longo, mas não tinha data p'ra expirar, não tinha data limite... era p'ra fazer... até porque a empresa que nos contratou é uma empresa sólida, [...] e nós sabíamos que, se por acaso, algum motivo aqui não desse certo, tinha a Espanha, tinha África, que já nos convidaram p'ra ir p'ra lá...»

Depois deste acontecimento, decidiu ficar em Portugal, mas sempre esperando que outras propostas surgissem. E novos projectos profissionais surgiram em Portugal, o que a levou a comprar casa e a estabelecer-se com mais solidez no país:

«É, continuo a trabalhar em rádio junto com o meu marido, num projecto agora novo no Instituto, com uma rádio... num projecto de rádio para os alunos tanto para o Instituto tanto como para as escolas secundárias.»

«eu comecei a ver apartamentos escondido dele... e quando eu achei um apartamento que era aquilo que nós queríamos, eu disse p'ra ele “Vamos comprar esse apartamento!”. E fomos ao banco, e conseguimos o empréstimo no mesmo dia e pronto... lá estivemos até agora, que mudámos p'ra uma casa, uma casa maior...»

Com tudo isto, consegue fazer um balanço muito positivo das suas vivências em Portugal, pois convive bem com as diferenças das duas culturas, conciliando-as em si e na educação que dá ao filho. Reconhece que aqui consegue fazer a vida que sempre quis:

«Vivo muito bem comigo e com os outros, sou muito feliz aqui, adoro... E vivo bem com essas diferenças, que p'ra mim são assim... naturais, não penso muito nisso...»

«não admito que ninguém fale mal daqui, eu quando encontro alguém que diga que aqui não presta... porque Portugal me abriu portas que o Brasil, por exemplo, nunca me abriu... Então eu nunca tive oportunidade de comprar uma casa no Brasil, nunca tive a oportunidade de viajar como eu viajo aqui... um dia eu 'tou na Espanha, outro dia eu 'tou em Paris, eu faço os meus quinze anos de casada em Paris, eu já fui a Roma, eu já fui à Suíça...»

Pretende ficar em Portugal. Contudo, apesar de não pensar muito nessa possibilidade, não exclui regressar ao Brasil caso surgisse uma boa oportunidade de trabalho:

«Eu acho que no fundo todo o emigrante no fim deseja um dia voltar à sua terra, ser enterrado na sua terra, digamos assim. Mas não é uma coisa que eu faça planos, dizer “Tal dia gostava de voltar para o Brasil”, não! Se acontecer vai acontecer e será bem-vindo, de acordo com as probabilidades que isso faça, mas se receber lá uma proposta de trabalho que seja altamente recompensável, é um caso a pensar... Mas assim não, pretendo criar raízes aqui mesmo.»

«muita gente me pergunta se eu quero voltar... e eu digo “Volto...”. Eu nunca digo dessa água eu não beberei...»

Também não coloca de parte ir para outro país trabalhar porque anseia por novos desafios, novos conhecimentos e novas culturas.

«eu não ponho de parte a questão de sair, seja p'ra onde for...»

«Se me chamassem eu vou assim, na hora! Vou porque eu sou sedenta de aprendizado. Eu tive me candidatando no curso de Chinês-Português, todos os cursos que eu vejo eu tento me inscrever, tudo! (risos) Eu gosto de aprender, eu gosto de desafios, gosto de cultura nova... Então, se me dissessem que eu hoje ia p'ros Estados Unidos eu ia...»

Sonha com uma vida a viajar.

«Então eu gostava mesmo era de Janeiro passar em Londres, em Julho Brasil, Janeiro na Suécia, Julho no Brasil... esses são os meus planos!»

Gostava de ter outro filho e planeia fazê-lo a médio prazo.

«Ainda no outro dia 'tava falando p'ra minha mãe... "Mãe, eu tenho o sótão cheio de roupa de bebé...", porque eu ainda... quero... (pausa)»

«E eu já perdi dois bebés... e é muito ruim... é muito difícil, é muito triste, é muito tudo... mas e olha para aquele e penso que é um espectáculo! (emociona-se) Gostava de ter outro, e ainda vou a tempo, tem muita mulher aí com cinquenta que tem! E eu agora vou começar a fazer tratamento... tratamento, não... a me cuidar melhor, a fazer um bom preparo e tal...»

Quer preparar a velhice para poder aproveitar bem os últimos anos da sua vida.

«eu não gosto de planejar muito, mas eu 'tou a pensar preparar a minha velhice (risos). Quero fazer um plano reforma para viver uma boa velhice, viajada, fazer cruzeiros, passear muito... ser feliz!»

Apesar das dificuldades sentidas, a **Heloísa**, tal como a Neusa, consegue sentir-se realizada e integrada em Portugal:

«Olha 'tou indo e aprendi a gostar. 'Tou... consegui depois de dez anos em Portugal, consegui é... um lugarzinho ao sol, né?»

«Medianamente feliz. Mais ou menos feliz... Dá bem.»

Os seus projectos acabaram por se concretizar, pois consegue enviar dinheiro para a família para manter a sua casa no Brasil, que não quer perder. Assim, consegue assegurar o seu canto, para um dia voltar:

«e a gente quando pode manda dinheiro p'ra lá, p'ra não perder o canto... porque senão a gente perde e aí... não, ali é o nosso canto! Eu até disse p'ra minha sobrinha morar lá mesmo e cuidar, era só querer... e mora lá... a gente prefere assim mesmo, que perder...»

E novos projectos se delinearam: instalou o seu próprio negócio em Portugal, com a ajuda e motivação da filha mais velha:

«Aí eu primeiro trabalhei, era... por outrem, para outras pessoas, só depois é que eu comecei a trabalhar p'ra mim mesma.»

«É, me informei como tinha que fazer... minha filha ajudou nisso tudo, ela que é responsável! Porque ela não queria que eu ficasse mais trabalhando p'ra outras pessoas, dizia que isso não era vida.»

E pensa voltar a estudar em Portugal, com o objectivo de realizar-se pessoalmente e de acompanhar os filhos pois considera-se desactualizada:

«mas agora eu queria voltar a estudar... E inclusive eu queria estudar aqui... porque, é... 'tou tendo uma dificuldade porque... na escrita, no falar e eu não sei como é que vou resolver isso... mas vou fazer aquela escola... que já me matriculei depois dos 23, tem aquele regime p'ra pessoas mais velhas...»

«Olha... na minha idade já é por teimosia mesmo! (risos) Eu tenho muito essa vontade... já não serve p'ro trabalho... nos mais jovens sim, mas comigo não...»

«Não, isso não... porque eu já tenho o conhecimento que preciso p'ra minha profissão... Eu tirei curso lá no Brasil, tenho diploma p'ra poder fazer meu trabalho... mas até pode ser, um dia... Mas eu queria mesmo era saber outras coisas, que meus filhos falam e eu queria ajudar e não dá, então... porque eu não entendo.»

Contudo, apesar de encontrar melhores condições de trabalho em Portugal, quer voltar à sua terra natal. Por agora ainda não pensa muito no regresso, pois não sabe o que o futuro lhe reserva, uma vez que o filho mais novo não quer voltar. Sente-se presa por ele e não aceita bem o facto de ele querer ficar e se sentir português.

«É, eu... p'ra trabalhar Portugal é melhor um pouco do que o Brasil, mas eu quero voltar para o Brasil.»

«É difícil pensar nisso agora, não sei, a vida é um imprevisto...»



«É assim, eu ... se eu pudesse... voltava hoje, né? Mas não posso. Tenho um filho na escola e ele gosta daqui, então eu estou à espera que algo aconteça ou que ele um dia faça... a idade que ele entenda que a gente tem que voltar. Por enquanto estou aqui presa... por causa desse filho... (pausa) Meu neto tem dez anos já, minha filha vive bem, tem a família dela... é só por causa desse filho...»

«é um acidente de percurso, eu chamo isso um acidente, porque a gente não pode negar a raça, né? Afinal de contas...»

A **Nair** acaba por fazer um balanço semelhante ao da **Heloísa**. Apesar de todas as mudanças na sua vida, sente que está a conseguir realizar os seus objectivos. Considera-se uma pessoa privilegiada em poder viver esta experiência:

«Muitas mudanças... Eu 'tou numa situação difícil de estar longe de casa mas 'tou a ser capaz de estudar e de viver aqui... mesmo com muitas diferenças eu consigo...»

«É, eu já vim para uma coisa certa, que era estudar nesta escola e não tinha mais preocupação, só em estudar. Mas a gente depois encontra outras dificuldades e, pelo menos na minha pessoa, eu precisei de muito apoio da minha família e das pessoas que eu mais gosto, porque há muitos momentos difíceis que só com a lembrança de coisas boas a gente consegue ficar melhor... (pausa) A minha terra e as pessoas de lá estão muito presentes na minha memória, nas minhas lembranças... mas eu gosto de 'tar aqui e tenho um objectivo que quero cumprir até ao fim porque eu penso que sou uma privilegiada em estar aqui... porque eu sei que muitas raparigas não podem vir estudar para outro país, não têm dinheiro e apoio da família, nem pensam nisso!»

«Eu só acho que tenho muita sorte em 'tar aqui, a viver isto tudo, mesmo que em muitas alturas eu sinta saudade e fique triste e assim, eu acho que vale a pena!»

Está a frequentar o curso que pretendia e está a gostar, pelo que os seus objectivos estão a ser cumpridos:

«Sim, eu estou a gostar. Estou em Turismo, que era o curso que pretendia.»

Depois de terminar o curso pretende regressar para ajudar o seu país com os seus novos conhecimentos e experiências:

«Eu tenho um objectivo e quero cumpri-lo e voltar à minha terra.»

«Sim, eu quero ajudar a desenvolver as infra-estruturas do meu país, de acordo com o meu curso. Pretendo ir trabalhar para lá e não ficar aqui depois de estudar... Acho que os jovens precisam ajudar a nossa terra porque é o nosso dever! Tem que ser assim porque eu, por exemplo, 'tou aqui a aprender para poder depois levar esses conhecimentos para lá, para poder arranjar trabalho e fazer alguma coisa útil, porque o meu país precisa.»

A família e o apego ao seu país de nascimento é outra das razões pelas quais querer regressar. Com as suas novas competências pretende ajudar o seu país, que considera precisar da nova geração para prosperar:

«Eu pretendo regressar ao meu país, claro! Eu pretendo regressar, porque é aí é que é a minha terra, aí é que eu nasci e tenho os meus pais, os meus avós, a minha vida...»

«eu pretendo ir, para ajudar a desenvolver o meu país, para ajudar as pessoas, ainda mais, pelo que eu... foi por isso que eu vim, para desenvolver a minha terra o melhor possível, e como eu puder ajudar... Porque eu sei que as pessoas lá precisam de mais ajuda e muitas têm que imigrar para conseguir dar de comer à família...»

Contudo, não coloca de parte seguir para qualquer outro destino. Quer romper com o preconceito de se pensar que as pessoas com menos recursos económicos não conseguem ser úteis e ter reconhecimento social:

«Eu penso regressar a Cabo-Verde, como disse, porque Cabo-Verde é o meu país de origem, porque eu gosto de Cabo-Verde, é um país que eu sinto que sente necessidades nossas, porque somos jovens e os jovens do futuro têm que fazer alguma coisa pelo seu país, que de um ponto de vista venham a melhorar o nosso país a vários níveis... Mas eu também já não digo que se surgir uma oportunidade mesmo em Portugal, ou em qualquer outra parte, não possa ir aproveitar porque nunca se sabe o dia de amanhã e eu mesmo longe posso ajudar o país na mesma. (pausa) Eu quero ser alguém, quero poder ajudar as outras pessoas... Eu sei que muitas pessoas pensam que somos de uma terra pobre e que nunca vamos conseguir ser alguém... Eu quero mostrar que isso não é assim!»

A Olga, por outro lado, não pretende regressar à Ucrânia e quer continuar a sua vida em Portugal com a família:

«quando casei com meu marido era a pensar fazer a vida aqui, pronto, com minha filha que chegou p'ra cá depois, tudo. Não vou deixar ele, nem levar ela p'ra voltar, nossa vida é aqui e eu gosto...»

Também não pensa em sair para outro país, especialmente por causa da adaptação da filha a uma nova língua, como ela própria passou, e a um novo meio escolar:

«É complicado por causa de língua... Não é o caso de eu ter medo de mudar o sítio ou mudar minha vida, é a língua, porque eu sei que isso é mesmo difícil. Antes de vir p'ra Portugal eu sabia mais ou menos inglês, agora... perceber eu percebo mas para dizer uma palavra sai português (risos). Por isso é difícil p'ra menina, e depois mudar a escola, isso também é um stress p'ra ela.»

Considera que cumpriu os seus objectivos iniciais, que era ajudar a família:

«depois eu percebi que podia fazer vida melhor aqui, mesmo que os salários os mais baixos que pensava, mas muito melhor que Ucrânia! E nesses tempos que 'tava sozinha põe dinheiro guardado, mandava p'ra lá, p'ra meus pais e minha filha, p'ra eles ter vida melhor, pronto, normal... muitos a fazer assim, outros imigrantes!»

E conseguiu encontrar um novo rumo para a sua vida, pois acabou por casar com um português, o seu actual marido, que a ajudou a trazer a filha para Portugal. Reconhece que se não a tivesse junto de si, teria voltado para o seu país:

«Mas não 'tava a fazer planos disso 'tar a acontecer, nunca 'tava a pensar que casava com português! (risos)»

«eu não 'tava a trazer a menina p'ra vida aqui se não 'tava com condições, não trazia. Guardava dinheiro, trabalhava mais e ia p'ra meu país... Mas foi diferente, aconteceu assim e pronto, melhor assim como foi!»

Actualmente tem um empresa sua, em sociedade com uma portuguesa, revelando uma mudança de estatuto social:

«Agora, eu e mais uma portuguesa abrimos uma firma na área de Condomínios e Limpezas. 'Tou como patroa agora (risos).»

Faz um balanço positivo pois conseguiu adaptar-se bem à cultura e à sociedade portuguesa. Conseguiu ultrapassar as dificuldades com que se confrontou e encontrou um marido que é a sua âncora:

«Ah, sinto [feliz em Portugal]... também tem dificuldades e problemas, 'tá sempre a aparecer... mas da vida é normal, 'tou contente de 'tar aqui, já sinto melhor aqui que na Ucrânia.»

«minha vida ficou certa aqui.»

«A vida passa num rápido, já 'tou aqui sete anos, filha já é grande, não sei quando passou este tempo! A vida é assim, e cada ano mais rápido passa. Eu não tenho direito de queixar, porque graças a Deus tenho bom marido, que ajuda sempre tudo, eu não preocupo nada, posso dizer que não preocupo!»

Também a **Mariana** conseguiu enfrentar com sucesso as adversidades do seu caminho, apesar de não se identificar muito com Portugal:

«Não [me identifiquei muito], mas aprender depois a gostar!»

. Após uma má experiência em Espanha, conseguiu encontrar alguma estabilidade em Portugal. Está a conseguir juntar dinheiro pois conseguiu encontrar trabalhos seguros, e quer regressar ao seu país:

«todos meses conseguir juntar mais que salário de dois na Ucrânia! [...] Muito bom! (pausa) [...] Não querer vida aqui no futuro, 'tava p'ra ganhar dinheiro e voltar p'ra Ucrânia.»

A ideia do regresso está muito presente em si, pois está sozinha em Portugal. O marido regressou à Ucrânia para analisar uma aliciante proposta de trabalho que recebeu e ela ficou pois tem trabalhos estáveis que lhe permitem juntar dinheiro. Acordaram que esta era a melhor situação de momento:

«meu marido teve que voltar por causa de trabalho lá na Ucrânia... [...] Chamaram meu marido de empresa antiga faz uns dois meses p'ra ir p'ra grande empresa nova... empresa internacional... Depois teve escrever na internet, ver propostas e ser bom trabalho, bom salário e bons condições... (pausa)»

«Ficar aqui porque ter dois trabalhos bons... (pausa) Conversar muito com meu marido e ser melhor situação agora... ter que ficar...»

Revela-se muito dividida quanto ao futuro. Por um lado quer regressar em breve para ir ter com o marido e rever a filha. Contudo, reconhece que a situação na Ucrânia não melhorou e não sabe se quer voltar a longo prazo:

«Não sabe... Ucrânia não 'tar ficar melhor que 'tava... Continuar mau governo e não melhores salários... Não sei que futuro vai ser...»

«Muito difícil agora decidir nossa vida... não saber, continuar trabalhar e ver que pode fazer... Não gostar dessa situação muito tempo, mas assim situação com melhores salários p'ra minha pessoa no Portugal... e meu marido também ter melhores salários aqui no Portugal mas Agora ele ficar nessa empresa grande lá na Ucrânia mas não sabe se vai voltar porque aqui ganhar mais dinheiro... mas lá perto de filha e de família. Minha situação agora é ficar juntar os dinheiros que conseguir em Portugal p'ra depois voltar na Ucrânia. Não gostar de ficar aqui sozinha, isso coisa que faz coração sofrer muito... Que 'tar a ver se conseguir vida dá p'ra dois e filhinha, se não...»

Não coloca totalmente de parte viver em Portugal com a família, mas fica apreensiva quanto à adaptação da filha. Contudo, se o fizesse gostava de poder voltar a exercer a sua profissão:

«Sim... Achar que sim, poder gostar daqui... Mas problema depois com escola, ter que aprender língua... depois minha filha perder anos de escola, porque começou escola nesse ano, por isso também pai lá com ela... Não sabe... (pausa) Ucrânia meu país, família e amigos lá... não sabe...»

«Mas no Portugal não gostar no futuro de fazer essa vida de trabalhos toda vida... Gostar de dar minhas aulas, ter saudades de ser professora, sonhar com isso mas aqui não vai conseguir...»

A **Márcia** situa-se no oposto da Mariana. Não esquece a sua terra, mas não tem dúvidas que pretende ficar em Portugal:

«Olha, eu não penso muito no futuro... quer dizer, agora com a minha filha... não sei ainda, mas quero continuar a viver aqui, porque me sinto bem.»

«Sim, quero fazer a minha vida cá e construir família cá, mas não esqueço nunca a minha terra!»

Apesar de não ter planeado casar, esse desejo estava implícito na sua partida e concretizou-se:

«casei e somos muito felizes!»

Com este casamento, um outro projecto surgiu, embora não planeado. A gravidez foi uma boa surpresa que aconteceu em Portugal e que vive com felicidade:

«Aconteceu! Nós já tínhamos falado nisso mas não planeámos nada»

«E agora estamos à espera deste bebé (sorri, apontando para a barriga)»

Conseguiu frequentar um curso de cabeleireira que está a terminar. O sonho de criança que tinha em ser cabeleireira está a concretizar-se, também com o apoio do marido.

«Estou agora a terminar um curso de cabeleireiro, o que é muito bom, porque agora estou a fazer aquilo que gosto mesmo!»

«o curso ainda é caro e até juntar dinheiro ainda demorou um bocado mas lá consegui juntar, e o Manuel disse logo que queria pagar uma parte e tudo...»

Ainda não tem planos para depois de terminar o curso, mas salienta que gostava de abrir um salão seu:

«Ainda não sei bem, mas queria trabalhar num cabeleireiro e exercer a profissão, mas não sei como vai ser, porque também não há assim muito sítios... Agora já fui a um salão fazer uma experiência ao sábado, mas ainda não sei nada... Mas não quero desistir disso e um dia gostava de abrir um salão só meu (sorri).»

Por agora, gostava de trazer a mãe a Portugal, e o marido gostava de a levar a conhecer Angola, mas com a vinda da filha não sabe como vão ficar estes projectos. Por agora sente-se integrada e não se arrepende de ter vindo para Portugal por amor:

«‘tou muito feliz aqui.»

«não me arrependo nada.»

Os projectos pessoais são definidos por cada sujeito com base nos objectivos traçados para que exista continuidade da situação que estão a viver, ou são simplesmente idealizados com base em expectativas futuras. Implica que o sujeito, situado no seu contexto social, que naturalmente o condiciona, antecipe um futuro ideal, delimite uma caminhada a fazer entre as vias alternativas que se lhe colocam, se consciencialize das fugas ou continuidades em relação ao contexto de partida, para construir o seu próprio percurso biográfico em que o sentido nunca é totalmente previsto mas é pelo menos reflectido com alguma ênfase (Vieira, 2004)

Assente numa triangulação entre passado, presente e futuro, os projectos de vida não são inteiramente determinados pela experiência individual, mas implicam ancoragens ao quadro social, que também os transforma. Os projectos alimentam-se da cultura de um ou mais contextos, mas procuram fazer sentido, pelo que são dinâmicos; transformam-se e adequam-se em função dos outros e das conjunturas que os sujeitos atravessam.

Contudo, basta por vezes um grão de areia que desestabiliza a engrenagem e que possibilita a transformação. Transformação de um projecto, transformação de uma vida, transformação de si.

REFLEXÃO FINAL

Desde sempre procurei que o Mestrado não fosse uma aquisição egoísta de conhecimentos, mas que constituísse, desde a primeira aula até à última linha da dissertação, uma forma de melhor servir a sociedade. Espero que este trabalho constitua um instrumento, ainda que muito modesto, para atingir este objectivo.

Este estudo pretendeu focar-se no tema da (re)construção identitária de mulheres imigrantes em Portugal pelo que, a tónica colocada nas questões identitárias cruza-se, inevitavelmente, com diferentes esferas como a educação, a família, o trabalho, a linguagem, a cultura, a cidadania, a integração... Reconhecemos, portanto, que esta problemática poderia ser abordada de múltiplas formas, assim como múltiplos são os sujeitos que as vivem. Efectivamente, não será este trabalho ou qualquer outro que nos darão respostas conclusivas acerca de qualquer fenómeno social, apenas nos abrem caminhos de reflexão para alcançar um melhor entendimento dos processos diaspóricos, vividos na luta pela sobrevivência, na procura de novas oportunidades, na busca de desafios, no apoio familiar, na realização de si e do seu projecto de vida.

Não se pretendeu neste estudo encontrar padrões e generalizar as vivências aqui contadas, a toda a população feminina residente em Portugal. O objectivo foi, antes, o de captar as especificidades e as singularidades de cada mulher, mostrando a forma como cada uma gere as suas subjectividades numa sociedade que é agora a sua realidade mais objectiva, embora umas possam continuar a preferir chamar casa ao sítio onde nasceram e continuem a identificar-se segundo a cultura do seu país de origem, outras optem por reconhecer o país de acolhimento como a sua casa e identificar-se com a sua cultura, entre tantas outras combinações possíveis.

Este foi um caminho de aprendizagem e vigilância contínua, pois assume-se que não estamos a estudar o fenómeno da imigração feminina, mas antes as mulheres/sujeitos que vivem esses complexos processos, tornado-se actores e agentes das suas próprias vidas. Encerrá-las numa categoria estanque é criar um obstáculo epistemológico que nos veda a descoberta dos sentidos e atribuem “falsas” identidades aos sujeitos implicados. Não pretendemos, portanto, produzir modelos conceptuais presumidos como válidos, pois estaríamos a cair na antítese da ideia de diversidade.

Neste sentido, os seis casos escolhidos não intentam alcançar uma amostra representativa da população migrante feminina em Portugal, assim como não pretende

atingir a saturação, mas, tão-somente, estudar as idiossincrasias dos sujeitos que vivem na primeira pessoa diferentes experiências de imigração.

Assume-se que a presente investigação busca mais as peculiaridades encontradas em cada sujeito que, sendo mulheres e imigrantes, encontram diferentes formas de adaptação à sociedade de acolhimento e de (re)construção de si. Ainda assim, é possível estabelecer pontes entre cada caso, percebendo preocupações e estratégias comuns de viver a imigração.

Nesta perspectiva, é possível inferir que o fenómeno diaspórico é complexo e não se resume ao que de comum os sujeitos experienciam quando procuram o caminho entre duas margens. Margens que, neste caso, representam os diferentes países – Brasil, Cabo-Verde e Ucrânia –, mas também a cultura pessoal, misto de individual e social, que cada sujeito carregavam consigo no momento da partida e possui, em virtude da reconstrução identitária, no momento das entrevistas. As subjectividades de cada sujeito foram produzidas através das narrativas, numa tentativa de, num dado momento, cada sujeito dar sentido à sua existência e ao seu projecto. As narrativas estudadas são, assim, palavras que veiculam pensamentos, aproximando a identidade mais de um discurso sobre si do que qualquer essência resultante de um modo de ser brasileiro, cabo-verdiano ou ucraniano.

Foi pela actualidade do tema; pelas suas implicações nas vidas de todos nós, nas nossas práticas diárias, nos nossos pensamentos, nas nossas identidades; pela noção de que qualquer cidadão vive hoje processos diaspóricos do ponto de vista cognitivo e valorativo; e pelo facto de a imigração feminina ser uma realidade cada vez mais presente e tão insuficientemente estudada, que a minha investigação se centrou na reconstrução das identidades de mulheres imigrantes.

Este trabalho pretende ser um testemunho de vidas, um elogio à diversidade e à diferença.

Nota: O presente trabalho constitui uma abordagem susceptível de novas perspectivas. Poderá ter evidenciado o interesse em estudar casos concretos da imigração no feminino, atendendo aos escassos estudos sobre o tema. Qualquer das vozes aqui apresentadas merecia, por si só, ser objecto de um estudo aprofundado para que se pudessem reposicionar e ampliar as problemáticas levantadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine (1990) *Vers un Pédagogie Interculturelle*, Paris: INRP.
- ACKERS, Louise (1997) *Shifting Spaces - Women, citizenship and internal migration within European Union*, Bristol: The Policy Press.
- ALMEIDA, João Ferreira de, e PINTO, José Madureira (1975) *A Investigação nas Ciências Sociais*, Lisboa: Editorial Presença.
- AMADO, J. da Silva (2000) "A Técnica de Análise de Conteúdo" in *Revista Referência*, n.º 5, Novembro, pp. 53-63.
- ANDERSON, Benedict (1983) *Imagined Communities*, Londres: Verso.
- ANDRÉ, João Maria (2005) *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização*, Coimbra: Ariadne Editora.
- APPADURAI, Arjun (1990) "Disjuncture and difference in the global cultural economy" in FEATHERSTONE, Mike (Org.) *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres: Sage, pp. 295-310.
- APPADURAI, Arjun (1996) *Dimensões Culturais da Globalização*, Lisboa: Teorema.
- ARAÚJO, Helena Costa (2004) "Em torno de subjectividades e de *Verstehen* em histórias de vida de professoras primárias nas primeiras décadas do século XX", in ABRAHÃO, Maria Helena (Org.) *A Aventura Auto(Biográfica – Teoria & Empiria*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 311-327.
- ARROTEIA, Jorge (2001) "Aspectos da Emigração Portuguesa" in *Scripta Nova - Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n.º 94 (30), Agosto, Universidade de Barcelona. [Online], <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-30.htm>, 30/09/2007.
- AUGÉ, Marc (1994) *Não lugares – Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Venda Nova: Bertrand Editora.
- BAGANHA, Maria Ioannis e GÓIS, Pedro (1998/1999) "Migrações internacionais de e para Portugal: o que sabemos e para onde vamos?", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 52/53, pp. 229-280.
- BAGANHA, Maria Ioannis e MARQUES, José Carlos (2001) *Imigração e Política. O Caso Português*, Lisboa: Fundação Luso-Americana.

- BAGANHA, Maria Ioannis; FERRÃO, João e MALHEIROS, Jorge (Orgs.) (2002), *Os movimentos migratórios externos e a sua incidência no mercado de trabalho em Portugal*. Lisboa: Observatório do Emprego e Formação Profissional.
- BAGANHA, Maria Ioannis; MARQUES, José Carlos e GÓIS, Pedro (2003) “A última vaga: imigrantes de Leste em Portugal”, in *Conferência “Imigração de Leste - Uma Nova Realidade: Oportunidades e Desafios”*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 14 de Outubro 2003.
- BAKHTINE, Mikhail (1994) *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press.
- BARDIN, Laurence (2004) *Análise de Conteúdo*, Lisboa: Edições 70.
- BARRETO, António (2002) *Tempo de Incerteza*, Lisboa: Relógio d’Água.
- BARRETO, António (2005) *Globalização e Migrações*, Lisboa: ICS – Universidade de Lisboa.
- BARRETO, António (2007) *Portugal – Um Retrato Social*, n.º 1, Lisboa: Público/RTP.
- BARTH, Fredrik (2004) “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade” in VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora *Antropologia da Etnicidade: para além de “Ethnic Groups and Boundaries*, Lisboa: Fim de Século, pp. 19-44.
- BASCH, Linda *et al* (1994) *Nations Unbound, Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam: OPA & Gordon and Breach.
- BASTOS, José Gabriel (2005) “Beirões, Ribatejanos e Estremenhos: encontros e desencontros identitários”, in VIEIRA, Ricardo (Coord.) *Pensar a Região de Leiria*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 31-53.
- BAUMAN, Zygmunt (1991) *Modernidade e Ambivalência*, Lisboa: Relógio D’Água.
- BAUMAN, Zygmunt (1992) *Intimations of postmodernity*, Nova Iorque: Routledge.
- BAUMAN, Zygmunt (1999) *Globalização: as consequências humanas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Zygmunt (2001) *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Zygmunt (2005) *Identidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BHABHA, Homi (Org.) (1990) *Narrating the Nation*, Londres: Routledge.
- BECK, Ulrich (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, New Delhi: Sage.
- BELL, Judith (1993) *Como realizar um projecto de investigação*, Lisboa: Gradiva.

- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas (1999) *A Construção Social da Realidade*, Lisboa: Dinalivro.
- BOAVIDA, João e AMADO, João (2006) *Epistemologia, Identidade e Perspectivas*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- BOGDAN, Robert e BIKLEN, Sari (1994) *Investigação Qualitativa em Educação – Uma Introdução à Teoria e aos Métodos*, Porto: Porto Editora.
- BOURDIEU, Pierre (1980) *Les Sens Pratique*, Paris: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1989) *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel.
- BOURDIEU, Pierre (1992) *Réponses - Pour une Anthropologie Réflexive*, Paris: Editions du Seuil.
- BOUTINET, Jean-Pierre (1992) *Anthropologie du Projet*, Paris: PUF.
- BRUNER, Jerome (2000) *Cultura da Educação*, Lisboa: Edições 70.
- BURGESS, Robert (1997) *A Pesquisa de Terreno – Uma Introdução*, Oeiras: Celta Editora.
- CÁDIMA, Francisco (2003) *Representações (imagens) dos imigrantes e das minorias étnicas na imprensa*, Lisboa: ACIME.
- CAMILLERI, Carmel (1989) “La culture et identité culturelle: champ notionnel et devenir” in CAMILLERI, Carmel e COHEN-EMERIQUE, Margalit (Org.) *Chocs de cultures: concepts et enjeux pratiques de l’interculturel*, Paris: L’Harmattan, pp. 21-73.
- CAMILLERI, Carmel et al (1990) *Stratégies Identitaires*, Paris: PUF.
- CANÁRIO, Rui (1996) *Educação de Adultos – um campo e uma problemática*, Lisboa: Educa.
- CANÁRIO, Rui (2005) *O que é a Escola? – Um “olhar” sociológico*, Porto: Porto Editora.
- CANDAU, Vera (Org.) (2002) *Sociedade educação e cultura(s): Questões e propostas*, Petrópolis: Vozes.
- CANOTILHO, José Joaquim (Coord.) (2000) *Direitos Humanos, Estrangeiros, Comunidades Migrantes e Minorias*, Oeiras: Editora Celta.
- CAPINHA, Graça (2000) “A poesia dos emigrantes portugueses no Brasil – Ficções críveis no campo da(s) identidade(s)” in FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA, Graça (Org.) *Identidades: Estudos de Cultura e Poder*, São Paulo: Hucitec, pp. 107-148.

- CARDOSO, Carlos Manuel (1996) "Referências no Percurso do Multiculturalismo: Do Assimilacionismo ao Pluralismo" in *Inovação*, vol 9, nº1 e 2, Lisboa: IE, pp. 7-20.
- CARIA, Telmo (Org.) (2003) *Experiência Etnográfica em Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento.
- CARMO, Hermano e FERREIRA, Manuela (1998) *Metodologia da Investigação – Guia para a auto-aprendizagem*, Lisboa: Universidade Aberta.
- CARNEIRO, Roberto (1994) "Educação: Conservação ou Mudança?" in *Colóquio Educação e Sociedade*, n.º 7, Dezembro, pp. 117-126.
- CARVALHO, Adalberto Dias de (1988) *Epistemologia das Ciências da Educação*, Porto: Edições Afrontamento.
- CARVALHO, Adalberto Dias de (Org.) (2003) *Sentidos Contemporâneos da Educação*, Porto: Edições Afrontamento.
- CASA-NOVA, Maria José (2001) "Etnicidade e Classes Sociais: em torno do valor heurístico da conceptualização da etnia como categoria social" in *Educação, Sociedade e Culturas*, n.º 16, pp. 68-82.
- CASAL, ADOLFO Yánez (1996) *Para uma Epistemologia do discurso e da Prática Antropológica*, Lisboa: Cosmos.
- CASTELLS, Manuel (1998) *End of Millennium*, Oxford: Blackwell.
- CASTELLS, Manuel (1999) *A era da informação: economia, sociedade e cultura – A Sociedade em Rede*, Vol. I, São Paulo: Paz e Terra.
- CASTELLS, Manuel (2001) *A era da informação: economia, sociedade e cultura – O Poder da Identidade*, Vol. II, São Paulo: Paz e Terra.
- CASTELS, Stephen e MILLER, Mark (1998) *The Age of Migration: International population movements in the modern world*, London: Mcmillan Press.
- CATARINO, Christine e OSO, Laura (2000) "La inmigración femenina em Madrid y Lisboa: hacia una etnización del servicio doméstico y de las empresas de limpieza", in *Papers*, n.º 60, pp. 183-207.
- CHAMBERS, Iain (1990) "Border Dialogues" in *Journeys in Post-Modernity*, London, Routledge, pp. 98-114.
- CORREIA, José Alberto (2006) "Prefácio" in DUBAR, Claude *A crise das Identidades – A Interpretação de uma Mutação*, Porto: Edições Afrontamento.
- CORTESÃO, Luiza (1988) *O arco-íris na sala de aula? Processos de organização de turmas: reflexões críticas*, Lisboa: IIE.

- CORTESÃO, Luiza (2001) "Guliver entre Gigantes: na tensão entre estrutura e agência – que significados para a educação?" in STOER, Stephen R., CORTESÃO, Luiza e CORREIA, José Alberto (Orgs.) *Transnacionalização da Educação – Da Crise da Educação à «Educação» da Crise*, Porto: Edições Afrontamento.
- CORTESÃO, Luiza *et al* (2002) "Mergulhando no arco-íris sócio-cultural" in *Investigar em Educação – Revista da Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação*, vol. 1, n.º 1, Julho, pp. 19-57.
- CRESPI, Franco (1997) *Manual de Sociologia da Cultura*, Lisboa: Editorial Estampa.
- CRUZ, Manuel Braga da (2004) "Sessão de Abertura do I Congresso de Imigração em Portugal" in ACIME (Org.) *Actas do I Congresso de Imigração em Portugal: Diversidade – Cidadania – Integração*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, pp. 12-14.
- CUCHE, Denys (1999) *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*, Lisboa: Fim de Século.
- CUNHA, Pedro D' Orey da (1997) *Entre dois mundos – Vida Quotidiana de Famílias Portuguesas na América*, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural, Ministério da Educação.
- DEBESSE, Maurice (1999) *As Etapas da Educação*, Lisboa: Livros e Leituras.
- DEVEREUX, Georges (1972) "L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions", in DEVEREUX, Georges *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Flammarion: Paris, pp. 131-168.
- DIOGO, Fernando (1997) *Pobreza, Trabalho e Identidade*, Oeiras : Celta Editora.
- DOISE, Willen (1990) "Les Représentations Sociales", in BONNET, C.; RICHARD, J. e GHIGLIONE, R. (Eds.) *Traité de Psychologie Cognitive*, Paris: Dunod.
- DOISE, Willen ; CLEMENCE, Alain e LORENZI-CIOLDI, Fabio (1992) *Représentations Sociales et Analyses de Données*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.
- DELORS, Jacques (Coord.) (1999) *Educação – Um Tesouro a Descobrir, Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI*, Porto: Edições Asa.
- DOMINICÉ, Pierre (1988) "O que a vida lhes ensinou", in NÓVOA, António e FINGER, M. (Orgs.) *O Método (Auto)Biográfico e a Formação*, Lisboa: Ministério da Saúde.

- DUBAR, Claude (1997) *A socialização – construção das identidades sociais e profissionais*, Porto: Porto Editora.
- DUBAR, Claude (2006) *A crise das Identidades – A Interpretação de uma Mutação*, Porto: Edições Afrontamento.
- DUBET, François (1996) *Sociologia da Experiência*, Lisboa: Instituto Piaget.
- DUBET, François (2002) *Le déclin de l'institution*, Paris: Seuil.
- DUFFY, Brendan (1993) “Análise de dados documentais” in BELL, Judith (1993) *Como realizar um projecto de investigação*, Lisboa: Gradiva, pp.101-115.
- DURKHEIM, Émile (1973) *De la division du travail social*, Paris : PUF.
- ERIKSON, Erik (1972) *Adolescence et crise – la quête de l'identité*, Paris : Flammarion.
- ERICKSON, Charlotte (1976) *Emigration from Europe, 1815-1914*, Londres: Adam and Charles Black.
- FEATHERSTONE, Mike (1997) “Culturas globais e culturas locais”, in FORTUNA, Carlos (Org.) *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaio de Sociologia*, Oeiras: Celta Editora, pp. 83-103.
- FONSECA, Maria Lucinda (2003) “Imigrantes de Leste nas áreas rurais portuguesas: o caso do Alentejo Central”, in *Conferência Imigração de Leste – Uma Nova Realidade: Oportunidades e Desafios*, Fundação Calouste Gulbenkian, 14 Outubro 2003. [Online], <http://www.ceg.ul.pt/mcm/ImigLesteLF.htm>, 24/03/2007.
- FONSECA, Maria Lucinda (2004) “Dinâmicas de Integração dos Imigrantes: estratégias e protagonistas” in ACIME (Org.) *Actas do I Congresso de Imigração em Portugal: Diversidade – Cidadania – Integração*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, pp. 108-140.
- FONTOURA, Madalena (2005) *Uns e Outros: da educação multicultural à construção da cidadania*, Lisboa: Educa.
- FORTIN, Marie (1998) *O Processo de Investigação – da concepção à realização*, Loures: Lusociência.
- FORTUNA, Carlos (1999) *Identidades, Percursos, Paisagens Culturais*, Oeiras: Celta Editora.
- FORTUNA, Carlos e SILVA, Augusto Santos (2001) “A cidade do lado da cultura: espacialidades sociais e modalidades de intermediação cultural” in

- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 409-461.
- FRANCO, Maria Laura (2005) *Análise de Conteúdo*, Brasília: Liber Livro Editora.
- GAL, Roger (2004) *História da Educação*, Lisboa: Veja.
- GEERTZ, Clifford (1989) *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: LTC Editora.
- GEERTZ, Clifford (2001) *Nova Luz Sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GERVILLA, Enrique (1993) *Postmodernidad y Educación – valores y cultura de los jóvenes*, Madrid: Editorial Dykinson.
- GIDDENS, Anthony (1992) *As consequências da modernidade*, Oeiras: Celta Editora.
- GIDDENS, Anthony (1994) *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras: Celta Editora.
- GIDDENS, Anthony (2005) *O Mundo na Era da Globalização*, Lisboa: Editorial Presença.
- GOFFMAN, Erving (1993) *A apresentação do Eu na vida de todos os dias*, Santa Maria da Feira: Relógio d'Água.
- GOLDBERG, David (Org.) (1994) *Multiculturalism*, London: Blackwell.
- GUERRA, Isabel (2006) *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo*, Estoril: Principia.
- GUTMANN, Amy (1998) "Prefácio" in TAYLOR, Charles *et al Multiculturalismo*, Lisboa: Piaget.
- HALL, Stuart (2003a) *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro: DP& A.
- HALL, Stuart (2003b) *Da Diáspora – Identidade e Mediações Culturais*, Belo Horizonte: UFMG.
- HAMMERSLEY, Martyn e ATKINSON, Paul (1994) *Etnografía – Métodos de Investigación*, Barcelona: Paidós.
- HARVEY, David (1992) *Condição Pós-Moderna*, São Paulo: Edições Loyola.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (Orgs.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- IOM (2005) *World Migration 2005 - Costs and Benefits of International Migration*, Suíça: IOM's Migration Policy, Research and Communication Department. [Online],
<http://www.iom.int/jahia/Jahia/pid/8/ServletSearchPublication?event=detail&id=4171>, 25/02/2007.
- ITURRA, Raul (1990) *Fugirás à escola para trabalhar a terra*, Lisboa: Escher.

- ITURRA, Raul (1994) "O processo educativo: ensino e aprendizagem?" in *Revista Educação, Sociedade & Culturas*, nº 1, Porto: Afrontamento, pp. 29-50.
- JACKSON, John (1991) *Migrações*, Oeiras: Celta Editora.
- JESUÍNO, Jorge Correia (1993) *A psicologia social europeia*, in VALA, Jorge e MONTEIRO Maria Benedicta (Eds.) *Psicologia Social*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 49-60.
- JODELET, Denise (1984) "Représentation Sociale: Phénomènes, Concept et Théorie", in MOSCOVICI, Serge (Ed.) *Psychologie Sociale*, Paris: PUF.
- JODELET, Denise (Org.) (1989) *Les Représentations Sociales*, Paris: PUF.
- JOSSO, Marie-Christine (2002) *Experiências de vida e formação*, Lisboa: Educa.
- JOSSO, Marie-Christine (2006) "Os relatos de histórias de vida como desvelamento dos desafios existenciais da formação e do conhecimento: destinos sócio-culturais e projectos de vida programados na invenção de si", in SOUZA, Elizeu e ABRAHÃO, Maria Helena (Orgs.) *Tempos, Narrativas e Ficções: a Invenção de Si*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pp.21-40.
- JÚNIOR, Arno e OLIVEIRA, Odete (Orgs.) (2002) *Cidadania e Nacionalidade – efeitos e perspectivas nacionais - regionais - globais*, Rio Grande do Sul: UNIJUI.
- KAUFMANN, Jean-Claude, (2003) *Ego – Para uma Sociologia do Indivíduo*, Lisboa: Instituto Piaget.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2005) *A Invenção de Si – Uma teoria da identidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- KOFMAN, Eleonore et al (2000) *Gender and International Migration in Europe: Employment, Policies and Welfare*, Londres: Routledge.
- LACLAU, Ernest (1990) *New reflections of the revolution of our time*, London: Verso.
- LAGES, Mário et al (2006) *Os imigrantes e a população portuguesa – imagens recíprocas*, Lisboa: ACIME.
- LALANDA, Piedade (1999) "Investigar ou a arte de descobrir" in CARREIRAS, Helena; FREITAS, Fátima e VALENTE, Isabel (Orgs.) *Profissão Sociólogo*, Oeiras: Celta Editora, pp. 11-17.
- LAPLANTINE, François e NOUSS, Alexis (2002) *A Mestiçagem*, Lisboa: Instituto Piaget.
- LECHNER, Elsa (2006) "Narrativas Autobiográficas e Transformações de Si: devir identitário em acção" in SOUZA, Elizeu e ABRAHÃO, Maria Helena

- (Orgs.) *Tempos, Narrativas e Ficções: A Invenção de Si*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 171-182.
- LECHNER, Elsa (2007) "Dialogues de Vie: les Entretiens Biographiques dans la Recherche sur l'Immigration" in *Histórias de Vida: novos desafios teóricos e práticos – Simpósio Internacional*, ISCTE, Lisboa, 12 de Junho.
- LESSARD-HÉBERT, Michelle; GOYETTE, Gabriel e BOUTIN, Gérald (1994) *Investigação Qualitativa – fundamentos e práticas*, Lisboa: Instituto Piaget.
- LIPOVETSKY, Gilles e SERRALHEIRO, José Paulo (2005) "Registos sobre a apatia e a indiferença pós-moderna" in *A Página da Educação*, n.º 149, Outubro, pp. 48.
- LOPES, João Teixeira (1997) *Tristes Escolas*, Porto: Edições Afrontamento.
- LYOTARD, Jean-François (1979) *A Condição Pós-Moderna*, Rio de Janeiro: Ed. José Olympio.
- MAALOUF, Amin (1998) *As Identidades Assassinas*, Lisboa: Difel.
- MAGALHÃES, António (1998) *A Escola na Transição Pós-Moderna*, Lisboa: Instituto de Inovação Educacional.
- MAGALHÃES, António (2001) "O Síndrome de Cassandra: Reflexividade, a Construção de Identidade Pessoais e a Escola", in STOER, Stephen; CORTESÃO, Luísa e CORREIA, José Alberto (Orgs.) *Transnacionalização da Educação*, Porto: Edições Afrontamento.
- MAGALHÃES, António e STOER, Stephen R. (2003) *A Escola para Todos e a Excelência Académica*, São Paulo: Cortez Editora/Instituto Paulo Freire.
- MAGALHÃES, António e STOER, Stephen R. (2006) *Reconfigurações – Educação, Estado e Cultura numa época de Globalização*, Porto: Profedições.
- MAGEE, Henry (1998) *História da Filosofia*, Porto: Editora Civilização.
- MALEWSKA-PEYRE, Hanna (1990) "Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires", in CAMILLERI, Carmel et al (1990) *Stratégies Identitaires*, Paris: PUF, pp. 111-141.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1997) *Uma teoria científica da cultura e outros ensaios*, Lisboa: Edições 70.
- MARC, Edmund e PICARD, Dominique (s.d.) *A Interação Social*, Porto: Rés Editora.
- MARTINS, João Batista (1999) "A noção de identidade e o olhar multirreferencial: colocando algumas questões para a educação!", in *PSI – Revista de*

Psicologia Social e Institucional, vol. 1, n.º 2, [On-line],
<http://www2.uel.br/ccb/psicologia/revista/jb.htm#11>, 24/06/2007.

- MATTA, Roberto da (1996) "Globalização e identidade nacional: considerações a partir da experiência brasileira" in *Seminário internacional sobre pluralismo cultural, identidade e globalização*, Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, Abril.
- MEAD, George (1962) *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MELO, Alexandre (2002) *Globalização Cultural*, Lisboa: Quimera.
- MENDES, José Manuel (2001) "O desafio das identidades", in SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 489-523.
- MERRIAM, Sharan (1988) *The Case Study Research in Education*, San Francisco: Jossey-Bass.
- MIALARET, Gaston (1999) *As Ciências da Educação*, Lisboa: Livros e Leituras.
- MOZZICAFREDDO, Juan (1987) "Pós-modernismo e Estado-providência", in *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 3, pp.11-20.
- MOSCOVICI, Serge (1961) *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris: PUF.
- MOSCOVICI, Serge (1981) "On social representations", in FORGAS, Joseph (Ed.) *Social Cognition - Perspectives on Everyday understanding*, London: Academic Press.
- MOSCOVICI, Serge (1984) "The Phenomenon of Social Representations", in FARR, Robert e MOSCOVICI, Serge (Eds.) *Social Representations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MOSCOVICI, Serge (1988) "Notes towards a description of social representations", in *European Journal of Social Psychology*, n.º 18, pp. 211-250.
- MOSCOVICI, Serge (1989) "Des représentations collectives aux Représentations Sociales", in JODELET, Denise (Org.) *Les Représentations Sociales*, Paris: PUF.
- NETO, Félix (1998) *Psicologia Social*, Lisboa: Universidade Aberta.
- NEVES, João César das (2004) "Imigração e Desenvolvimento" in ACIME (Org.) *Actas do I Congresso de Imigração em Portugal: Diversidade – Cidadania – Integração*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, pp. 74-90.

- NÓVOA, António e FINGER, Mattias (Org.) (1988) *O método (auto)biográfico e a formação*, Lisboa: Ministério da Saúde DRHS.
- NÓVOA, António (2005) *E-vid-ente-mente – Histórias da Educação*, Porto: Edições Asa.
- OLIVEIRA, Clara Costa (1999) *A Educação como Processo Auto-Organizativo - fundamentos teóricos para a educação permanente e comunitária*, Lisboa: Instituto Piaget.
- PAPADEMETRIOU, Demetrios (2001) *Reflections on international migration and its future*, Queen's University: Conference, School of Policy Studies.
- PARISOT, Françoise (Org.) (2001) *Cidadanias Nacionais e Cidadania Europeia*, Lisboa: Didáctica.
- PERISTA, Heloísa (1998a) "Mulheres em Diáspora na União Europeia – Percursos migratórios e trajetórias profissionais e familiares" in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 50, pp. 153-165.
- PERISTA, Heloísa (1998b) "Women in Diaspora in the EU: migration, family life and Professional trajectories, in FERREIRA, V. et al *Shifting Bonds, Shifting Bonds - Women, mobility and citizenship in Europe*, Lisboa: Celta, pp.225-231.
- PEROTTI, António (1997) *Apologia do Intercultural*, Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Intercultural.
- PERRENOUD, Phillippe (1993) *Práticas Pedagógicas, Profissão Docente e Formação*, Lisboa: D. Quixote.
- PINEAU, Gaston (1983) *Produire sa Vie: Autoformation et Autobiographie*, Montréal: Ediligo.
- PINTO, Pe. António Vaz (2004) "Sessão de Abertura do I Congresso de Imigração em Portugal" in ACIME (Org.) *Actas do I Congresso de Imigração em Portugal: Diversidade – Cidadania – Integração*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, pp. 8-11.
- PIRES, Rui Pena (1999) "Uma teoria dos processos de integração", in *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 29, pp. 9-54.
- QUIVY, Raymond e CAMPENHOUDT, LucVan (1995) *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva.

- RAMALHO, Maria Irene (2001) "A sogre de Rute ou intersexualidades" in SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 525-555.
- RIBEIRO, António Sousa (2001) "A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira", in SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 463-488.
- ROBERTSON, Roland (1999) *Globalização, teoria social e cultura global*, Petópolis: Editora Vozes.
- ROBERTSON, Roland e LECHNER, Frank (1985) « Modernization, Globalisation, and the Problem of Culture in World-Systems Theory », in *Theory, Culture and Society*, volume 2, n.º 3, pp. 98-126.
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz e CAMPOS, Maria Christina (2005) *História, Memória e Imagens nas Migrações*, Oeiras: Celta Editora.
- ROSA, Maria João Valente *et al* (2000) *Imigrantes internacionais: dos factos ao conceito*, Universidade Nova de Lisboa: Socinovamigration. [Online], <http://www.socinovamigration.org/>, 06/05/2007.
- ROSA, Maria João Valente; SEABRA, Hugo de e SANTOS, Tiago (2004) *Contributos dos "Imigrantes" na Demografia Portuguesa. O Papel das Populações de Nacionalidade Estrangeira*, Porto: ACIME.
- SACRISTÁN, José Gimeno (2003) *Educar e Conviver na Cultura Global*, Porto: Asa.
- SAID, Edward (1990) "Narrative and Geography", in *New Lef Review*, n.º 180, pp. 81-100.
- SAINT-MAURICE, Ana de (1997), *Identidades reconstruídas: Cabo-Verdianos em Portugal*. Oeiras: Celta Editora.
- SANTIAGO, Rui (1993) *Representações sociais da escola nos alunos, pais e professores no espaço rural*, Tese de Doutoramento, Universidade de Aveiro.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987) *Um discurso sobre as ciências*, Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1992) *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994) *Pela Mão de Alice – O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995) *Towards a New Common Sense*, Londres: Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1997) “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 48, pp. 11-32.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1998) *Reinventar a democracia*, Lisboa: Gradiva.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000) *A Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*, Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) (2001) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Delfim (1973) *Obras Completas II: Da Filosofia. Do Homem*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SANTOS, Maria Eduarda (2005a) *Que Educação?*, Tomo I, Lisboa: Santos-Edu.
- SANTOS, Maria Eduarda (2005b) *Que Cidadania?*, Tomo II, Lisboa: Santos-Edu.
- SARUP, Madam (1996) *Identidade, Cultura e o Mundo Pós-moderno*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- SEF (2006) *Imigração, Fronteiras e Asilo – Relatório de Actividades 2006*, Lisboa: Departamento de Planeamento e Formação do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras.
- SÉRGIO, António (1980) “Ensaio – Tomo I”, in *Educação e Filosofia*, Lisboa: Sá da Costa, pp. 160-166.
- SERRES, Michel (1993) *O Terceiro Instruído*, Lisboa: Instituto Piaget.
- SERTÓRIO, Elsa e PEREIRA, Filipa (2004) *Mulheres Imigrantes*, Lisboa: Ela por Ela.
- SHWEDER, Richard (1997) “A rebelião romântica da Antropologia contra o Iluminismo, ou de como há mais coisas no pensamento para além da razão e da evidência”, in *Educação, Sociedade e Culturas*, n.º 8, pp. 135-188.
- SILVA, Augusto Santos e PINTO, José Madureira (1986) *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento.
- SILVA, Tomás Tadeu da (2000) “A produção social da identidade e da diferença”, in SILVA, Tomás Tadeu da (Org.) *Identidade e Diferença – A perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Editora Vozes, pp. 73-102.
- SILVA, Pedro (2003) *Etnografia e Educação – reflexões a propósito de uma pesquisa sociológica*, Porto: Profedições.
- SMART, Barry (1993) *A Pós-Modernidade*, Lisboa: Publicações Europa América.
- SMITH, Anthony (1997) *A identidade nacional*, Lisboa: Gradiva.

- SODRÉ, Muniz (2001) "A Mascarada Multiculturalista" in VILLAÇA, Nízia e GÓES, Fred (Org.) *Nas Fronteiras do Contemporâneo*, Rio de Janeiro: FUJB.
- SOUZA, Elizeu (2006) *O Conhecimento de Si – Estágio e narrativas de formação de professores*, Rio de Janeiro: DP&A.
- SPRADLEY, James (1979) *The ethnographic interview*, N.N.Y.: Prentice Hall.
- STANLEY, Liz (1992) *The Auto/Biographical I: The Theory and Practice of Feminist Auto/biography*, Manchester: Manchester University Press.
- STOER, Stephen R. e CORTESÃO, Luíza (1999), *Levantando a Pedra – da pedagogia intermulticultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*, Porto: Edições Afrontamento.
- STOER, Stephen R. e MAGALHÃES, António (2005) *A Diferença Somos Nós – A gestão da mudança social e as políticas educativas e sociais*, Porto: Edições Afrontamento.
- SWEET, Alec Stone et al (2000) *Cidadania e Novos Poderes numa Sociedade Global*, Lisboa: D. Quixote/Fundação Calouste Gulbenkian.
- TAJFEL, Henri (1980) "Comportamento Intergrupo e Psicologia Social da Mudança", in SILVA, B. et al (Eds.) *Mudança Social e Psicologia Social*, Lisboa: Livros Horizonte.
- TOURAINÉ, Alain (1984) *O Retorno do Actor*, Lisboa: Instituto Piaget.
- TOURAINÉ, Alain (1994) *Crítica da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- TOURAINÉ, Alain (1997) *Iguais e Diferentes – Poderemos Viver Juntos?*, Lisboa: Instituto Piaget.
- TOURAINÉ, Alain (2005) *Um Novo Paradigma – Para Compreender o Mundo de Hoje*, Lisboa: Instituto Piaget.
- TUCKMAN, Bruce (2000) *Manual de Investigação em Educação – como conceber e realizar o processo de investigação em educação*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- VALA, Jorge (1986a) "A Análise de Conteúdo" in SILVA, Augusto Santos; PINTO, José Madureira (1986) *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 101-128.
- VALA, Jorge (1986b) "Sobre as Representações Sociais – Para uma Epistemologia do Senso Comum", in *Cadernos de Ciências Sociais*, nº 4, pp. 5-30.

- VALA, Jorge (1993) "Representações Sociais – Para Uma Psicologia Social do Pensamento Social", in VALA, Jorge e MONTEIRO Maria Benedicta (Eds.) *Psicologia Social*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 353-384.
- VALA, Jorge *et al* (1994) *Psicologia Social das Organizações*, Oeiras: Celta Editora.
- VALA, Jorge (2004) "Processos identitários e gestão da diversidade", in ACIME (Org.) *Actas do I Congresso de Imigração em Portugal: Diversidade – Cidadania – Integração*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, pp. 48-61.
- VALENTE ROSA, Maria João *et al* (2003) *Contributos dos "Imigrantes" na Demografia Portuguesa – O papel das populações de nacionalidade estrangeira*, Lisboa: ACIME. [Online], <http://www.oi.acime.gov.pt/docs/pdf/estudoOIdemografia.pdf>, 06/05/2007.
- VELHO, Gilberto (1994) *Projecto e Metamorfose – Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VERMEULEN, Hans (2001) *Imigração, Integração e a Dimensão Política da Cultura*, Lisboa: Colibri.
- VIEIRA, Ricardo (1992) *Entre a Escola e o Lar*, Lisboa: Escher.
- VIEIRA, Ricardo (1998) "Etnografia e histórias de vida na compreensão do pensamento dos professores" in ESTEVES, António; AZEVEDO, José (Orgs.) *Metodologias Qualitativas para as Ciências Sociais*, Porto: Instituto de Sociologia, pp. 49-61.
- VIEIRA, Ricardo (1999a) *Histórias de Vida e Identidades – Professores e Interculturalidade*, Porto: Edições Afrontamento.
- VIEIRA, Ricardo (1999b) *Ser Igual, Ser Diferente: Encruzilhadas da Identidade*, Porto: Profedições.
- VIEIRA, Ricardo (2003) "Vidas revividas: etnografia, biografias e a descoberta de novos sentidos" in CARIA, Telmo (Org.) *Metodologias Etnográficas em Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 77-96.
- VIEIRA, Ricardo (2004) *Relatório Científico-Pedagógico da disciplina da Antropologia da Educação – Provas de Agregação*, Lisboa: ISCTE.
- WALL, Karin *et al* (2005) *Female Migration Vision – Immigrant Womwn in Portugal: migration trajectories, main problems and policies*, Lisboa: ICS - Universidade de Lisboa.
- WARNIER, Jean-Pierre (2000) *A Mundialização da Cultura*, São Paulo: EDUSC.

- WIEVIORKA, Michel (2002) *A Diferença*, Lisboa: Fenda Edições.
- WOLTON, Dominique (2003) *A Outra Globalização*, Algés: Difel.
- XIBERRAS, Martine (1993) *As Teorias da Exclusão – para uma construção do imaginário do desvio*, Lisboa: Instituto Piaget.
- YIN, Robert (1987) *Case study research, design and methods*, Beverly Hills: Sage.
- ZABALZA, Miguel (1994) *Diários de Aula – contributos para o estudo dos dilemas práticos dos professores*, Porto: Porto Editora.